توشيح التفسير

في قواعد التفسير و التأويل

العلامة محمّد بن سليمان التنكابني



تصحيح و تحقيق
مؤسسة شمس الضحى الثقافية

تُوشيحُ التَفسير

في قواعد التفسير و التأويل

العلامة محمّد بن سليمان التّنكابني

المجلّد الأوّل

تصحيح و تحقيق

مؤسّسة شمس الضحى الثقافيّة



سرشناسه :تنکابنی، محمد بن سلیمان، ۱۲۳۴ - ۱۳۰۲.
عنوان و نام پدیدآور :توشیح التفسیر فی قواعد التفسیر و التأویل/ محمد بن سلیمان المجتهد التنکابنی؛ تحقیق و تصحیح مؤسسه شمس الضحیٰ الثقافیه.
مشخصات نشر :تهران: شمس الضحیٰ، ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری :۲ ج. در یک مجلد (۳۹۶ص.)
شابک :ج. ۱ و ۲: 4 - 54 - 8767 - 964 - 978
موضوع :فیپا
یادداشت :عربی.
یادداشت :چاپ قبلی: کتاب سعدی، ۱۴۱۱ ق. = ۱۳۷۰.
موضوع :تفسیر — فن
موضوع :تفاسیر -- قرن ۱۳ ق.
شناسه افزوده :موسسه فرهنگی شمس الضحیٰ
رده بندی کنگره : ۱۳۹۰ ۹ت ۹ت / ۵/ ۹۱ BP
رده بندی دیویی :۲۹۷/۱۷۱
شماره کتابشناسی ملی: ۲۳۶۰۶۴۵

▼

توشيح التفسير

في القواعد التفسير و التأويل (المجلد الاوّل و الثاني)

تأليف: العلاّمه محمّد بن سليمان التنكابني

تحقيق و تصحيح: مؤسسة شمس الضحىٰ الثقافية

منشورات شمس الضحىٰ

الطبعة الاولى : ١٤٣٢ هـ. ق ـ ١٣٩٠ هـ.ش.

طبع في ١٥٠٠ نسخة

المطبعة :نگارش

شابك (ردمك): ٤ ـ ٥٤ ـ ٨٧٦٧ ـ ٩٦٤ ـ ISBN ٩٧٨

السعر مُجلّداً: ٧٢٠٠ توماناً

صندوق البريد: طهران ٣١٤١ ـ ١٩٣٩٥

این کتاب با حمایت **معاونت فرهنگی**
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسیده است.

مراكـز التوزيع:

١) قم، شارع معلم، زقاق ١٢، رقم ٢٤، منشورات دليل ما، الهاتف ٧٧٤٤٩٨٨ ـ ٧٧٣٣٤١٣

٢) طهران، شارع إنقلاب، شارع الفخر الرازي، رقم ٦١، الهاتف ٦٦٤٦٤١٤١

٣) مشهد، شارع الشهداء، شمالي حديقة نادري، زقاق خوراكيان، بناية گنجينه الكتاب، الطابق الأول، منشورات دليل‌ما، الهاتف ٥ ـ ٢٢٣٧١١٣

www.shamsozoha.ir


بسم الله الرحمن الرحيم


شبكة الفكر
alfeker.net


يا علي يا فاطمة

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله العليّ الأعلى و الصلاة و السلام على سيّدنا

محمّد المصطفى وآله خير الورى. و اللعنة على أعدائهم شرّ من على الثرى.

و بعد فمن افضال الله تعالى و توفيقه أن اطّلعنا على الآثار النفيسة و الثمينة الّتى الّفها العالم الجليل و الفقيه النبيل ميرزا محمدبن سليمان المجتهد التنكابنى قدّس سرّه فعزمنا على تحقيقها و تصحيحها قبل أن تأخذ طريقها الى المطبعة و تخرج بالصورة القشيبة و من تلك الآثار هذا السفر القيّم المسمّى بـ« توشيح التفسير فى قواعد التفسير و التأويل » فى المجلّدين. المجلّد الأوّل يشتمل على البابين: الأوّل فى المقدّمات و الثانى فى نبذ من قواعد التفسير و التأويل. و المجلّد الثانى يشتمل على الباب الثالث فى تفسير سورة الحمد و البقرة إلى الآية (٢٢).

و أمّا المؤلّف فهو ابن‌سليمان‌بن محمّد رفيع‌بن عبدالمطّلب الّذى ولد بتنكابن فى أسرة علميّة دينيّة سنة ١٢٣٥ ق و قرأ على أبيه كتاب الصمديّة و شرح التصريف و شرح الشمسيّة فى عنفوان شبابه ثمّ ذهب إلى قزوين و درس الأصول عند ملّاصفر على اللاهيجى و الآخوند ملّا محمّد صالح البرغانى و توجّه بعد ذلك إلى إصفهان و تلمّذ مدّة عند حجّة الاسلام السيّد محمّد باقر الشفتى و الحاج

محمّد ابراهيم الكرباسى و ملّا محمّد جعفر الاسترآبادى ثمّ هاجر إلى العتبات العاليات فى العراق و حضر مجلس درس الشيخ محمّد حسن صاحب الجواهر و الشيخ الأعظم الأنصارى و الشيخ حسن كاشف الغطاء و ملّا آقا الدربندى و أكمل دروسه العالية و نال مرتبة الفقاهة و الجتهاد.

ثمّ رجع إلى مولده التنكابن و بادر إلى التدريس و التعليم و تربية الطلّاب و رفع حوائج الناس الماديّة و الروحانيّة و صنّف كتباً كثيرة فى المواضع المختلفة من الفقه و الأصول و التفسير و الرمل و التاريخ و...

قد بلغت آثاره القيّمة إلى ثلاثمائة تقريباً منها

١ ـ اكليل المصائب ٢ ـ معين البكاء ٣ ـ قصص العلماء ٤ ـ الخلجات ٥ ـ توشيح التفسير ٦ ـ التأسيسات

توفّى رحمه الله سنة ١٣٠٢ ق فى سليمان آباد تنكابن و دفن جثمانه الشريف هناك و مزاره مشهور عند الناس. و كان له أربعة ابناء و هم موسى و محمد و علىّ و محمّد و بعضهم مازال على قيد الحياة و الحمد لله كما هو أهله.[1]

مؤسسة الضحى الثقافية

٣ رجب المرجّب ١٤٢٩ ق

---

(١) انظر لمزيد الاطلاع على حياة المؤلّف: قصص العلماء، بزرگان تنكابن (اعاظم تنكابن) / ١٩٦ و ١٩٧ و أعيان الشيعه ٩ / ٣٥٠.

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمدلله الذي جعل كلامه مجمع بيان جواهر جوامع علوم الأوّلين والآخرين، وتبيان أسرار تنزيل منهج الصادقين، و كشّاف أنوار تأويل مراتب المتّقين، والمشرب الصافي الأصفى الأزكى الأسنى الأنمى للشاربين، و معجزة رسول ربّ العالمين، و محطّ رحال رجال الحقّ و اليقين. و الصّلاة و السلام على أشرف السفراء خاتم النّبيّين، و افتخار الأنبياء و المرسلين، الذي كان نبيّاً و آدم بين الماء و الطين، و آله الأئمّة المرضيّين المعصومين الأنجبين الأطهرين بنصّ الكتاب المبين.

و بعد؛ فيقول الفقير الفاني محمّدبن سليمان التنكابنيّ: إنّ القرآن الذي هو أشرف الكتب السماويّة، لمّا كان مجمع جوامع العلوم الرّبّانيّه و الآيات السبحانيّة الذي لايأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، و هو في غاية الفصاحة و البلاغة، و نهاية السلاسة و الجزالة، كلماته عقد قد ارتطم، وحروفه كالدّرّ المنظّم، نظمه العجيب، و أسلوبه الغريب كالماء السيّال من ذروة الجبال إلى ما انحدر من الأودية و الرّمال. ما حوى حوله أحد من البشر، و لا حاز عشراً عشيراً من معشار مأربه العالم الإذخر. تحدّى به العرب العرباء من آل قحطان،

فلم يجد به قديراً. و تخاصم به بلغاء طبقات عدنان، بل فصحاء الأرض من المشار إليهم بالبنان، فعجزوا و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً. و قد تصدّى لتفسيره و تأويله جهابذة الأفاضل و جماهير مهرة الأكامل، فصكّوا مآثر أفهامهم في سطور طروس البيان و التبيان فلم يأتوا من الأنوار الشعشعانيّة إلّا جذوة، و من اليمّ إلّا قطرة. فكان محطّ نظر نبذ حلّ اللغات و القرءات و التراكيب، و بعض تعداد الفصاحة و تحرير الأساليب، و آخر تأويل الآيات بالرّأي بلا شاهد من السنّة و الكتاب و لا اعتضاد بما صدر عن أرباب الألباب من أهل العصمة و الخطاب؛ مع أنّ أهل البيت أدرى بما في البيت في كلّ باب. و إنّي، و إن لم أك ممّن يضع في مضمار السبق الرهان، و لا من يطلق عنان القلم في هذا الميدان، لأنّه وظيفة من كان خزانة العلم بين يديه و لا يصعب الأمور عليه دون من كان مثلي قصير الباع، عديم الذراع، مع ما بي من خصاصة النفس و كدرتها بالأهواء المضلّة ـ و لابدّ للمفسّر من نفس صافية حتّى يستفيض من أشعّة أنوار علم الله بوساطة آل محمّد عليهم السلام ـ لكنّي بعد ما ذرفت الخمسين و ألّفت في أكثر الفنون من المعقول كالكلام و الحكمة و المنقول كالحديث و العربيّة و الفقه و الأُصول و غيرها من العلوم منظوماً و منثوراً، خلج بالبال، و تطرّق في الخيال ـ بعد أن سئلت كرّة بعد مرّة و مراراً أن أصنّف في علم التفسير كتاباً حائزاً لدقائق الدليل الفصيل، بلا إيجاز و لا تفصيل، بحيث يرغب فيه الطلّاب، و لا يقصر عن حيازته الطلّاب الأطياب، ممّا استفدته من أهل البيت المعصومين في كلّ باب، الّذين هم مداليل خطاب الكتاب، و ممّا ألهمنيه الله بكرّ الأعصار بحيث يظهر منه إعجاز القرآن لأُولي الأفئدة و الألباب. و وسمته بـ« توشيح التفسير» مشتملاً على أبواب:

الأوّل: في المقدّمات.

الثاني: في نبذ من قواعد التفسير و التّأويل.

الثالث: في تفسير القرآن.

و أستمدّ من الله و أستعين به أن يمدّ في عمري و يوفّقني للإتمام، و يحفظني عن شرور الطغام، و ينظّم لي أموري كلّها أكمل نظام و انتظام. و هذا القسم من التفسير ممّا لم يسبقني إليه أحد من العامّة و الخاصّة. ولله الحمد مدى الأيّام.

الباب الأوّل في المقدّمات و المبادي
و فيه فصول:

الفصل الأوّل: في تواتر القرآن

و يتمّ الكلام فيه برسم أُمور:

الأوّل: اختلفوا في وقوع التحريف في القرآن ـ كما عن أكثر الأخباريّين و هو ظاهر الكلينيّ و شيخه عليّ‌بن إبراهيم، و الشيخ أحمدبن أبي طالب الطبرسيّ صاحب الاحتجاج ـ وعدم التحريف ـ كما ذهب إليه الصّدوق، والمحقّق الطبرسيّ صاحب مجمع البيان، و السيّد المرتضى، و جمهور المجتهدين ـ على قولين. وثانيهما أقوم في البين، بلا شين و مين.

و اتّفقوا على عدم وقوع الزيادة، للإجماع عن التبيان للشيخ و مجمع البيان لنا على عدم التغيير، الضرورة من المذهب؛ كما هو ظاهر الصدوق في اعتقاداته.

و أمّا الأخبار الواردة في تحريفه، فإمّا يحمل الزيادة الموجودة في كتاب أميرالمؤمنين كما فيها على الأحاديث القدسيّة أو التأويلات للآيات و نحو ذلك.

و لا ريب أنّ الكثرة في تلك الأخبار، مع إعراض الأحبار الأخيار الأصحاب

الكبار الأبرار، مع اطّلاعهم على تلك الآثار، يعرب عن منقصة و قصور و فتور في تلك الأخبار، و لايحصل منها الظنّ و الاعتبار.

الثاني: لو قلنا بوقوع التحريف و النقصان في كلام الله الملك المنّان، فلا ريب أنّه لايضرّ ببلاغة القرآن، و لايتطرّق في إعجازه قصور و نقصان. إذ بقاء الأسلوب و البلاغة ـأي المطابقة لمقتضى الحال ـ اللّذين هما مناط الإعجاز، كاف في مقام الحجّة و البرهان، و فصاحة كلامه و كلماته غنيّة عن البيان و التبيان. مضافاً إلى وجود الإعجاز من جهات آخر كما سيذكر.

الثالث و الرابع: هل القرآن متواتر أم لا؟ و هل القرءات السبع ـأو مع الإضافة إلى العشر ـ ممّا حصل فيها التواتر أم لا؟

و الحقّ في المقام أنّ تواتر السبع بل العشر إلى أربابها غير ثابت. إذ ذكر غير واحد من الأماجد أنّ الراوي عن كلّ واحد من السبع اثنان و إن حصل التواتر عن الراويين بعد ذلك من الطبقات. و الحقّ أنّ التواتر بأغلب الموادّ عن الرسول ممّا هو لاينكره إلّا مباهت. و كذلك الهيئات المشتركة بين القرءات عند الاختلافات. فإنّها أيضاً متواترة و إنكاره مباهتة، وعدم تواتر بعض الهيئات في مقام الاختلاف غير مضرّ. ثمّ تجويز الأئمّة القراءة بما يقرؤه الناس، ممّا ليس فيه التباس و لا وسواس. فظهر من ذلك أنّ القراءة الاختلافيّة الأدائيّة من قبيل الهيئة كالمدّ و اللّين و الإدغام و الإمالة، و لايضرّ عدم تواترها، بخلاف «ملك» و «مالك» من الجوهريّة و المادّيّة، فإنّها متواترة.

الخامس: القرّاء السبع نافع، و أبوعمرو، و الكسائيّ، و حمزة، و ابن‌عامر، و ابن‌كثير، وعاصم. و القراءة المشهورة قراءة عاصم.

قال العلّامة في المنتهى: و أحبّ القراءات إليّ قراءة عاصم بطريق أبي‌بكربن عيّاش و طريق أبي‌عمروبن العلاء. فإنّهما أحسن من قراءة حمزة و الكسائيّ لما

فيها من الإدغام و الإمالة و زيادة المدّ و ذلك كلّه تكلّف. و لو قرأ بـه، صـحّت صلاته بلاخلاف.[١] انتهى كلام المنتهى. و قد أفردت رسالة في القراءات السبع جيّدة جدّاً. و قد أفردتُ رسالةً مسمّاةً بالفرائد في تجويد القراءة و أحكامها.

الفصل الثاني : في إعجاز القرآن

و قد كشفنا الغطاء عن وجهه في منظومتي فـي النـبوّة المسـمّـاة بـالفرائـد و شرحها. و نقول هاهنا بوجه إجماليّ.

فقيل: إنّ إعجازه لكونه في الفصاحة و البلاغة فوق طوق البشر من الخاصّة و العامّة. و هو المشهور من الحذقة المهرة.

و قال بعض المعتزلة: إعجازه لأسلوبه الغريب و نظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الرسائل و الأشعار و الخطب.

و قيل: وجهه اجتماع الفصاحة مع غرابة الأسلوب من غير استقلال لأحدهما.

و المرتضى منّا و كثير منهم: أنّ اعجازه بالصّرفة. أي صرف الله همم المتحدّين عن معارضته مع قدرتهم عليها. و ذلك إمّا بسبب سلب قدرتهم أو سلب دواعيهم.

و قيل: إعجازه صدوره عن مثل النبيّ الأمّي الذي لم‌يختلف إلى أحد ليتعلّم. فمثل هذا الشخص لايقدر على مثل القرآن. و توقّق الطوسيّ في التجريد.

و ليعلم أنّ الفصاحة المعتبرة في مفردات الكلام، كما هـو مـصطلح الأقـوام الأعلام، عبارة عن الخلوّ عن الغرابة و تنافر الحروف، و هو بالخلوّ عن مخالفة القياس اللّغويّ موصوف. والتنافر في الحروف عبارة عن عدم الثقل على اللّسان و عدم تعسّر النطق و البيان بالحروف التي هي للكلام أركان. و الغرابة كون الكلمات وحشيّة في الحالات غير مأنوسة في الاستعمالات. و عـدم مـخالفة القـياس أن

---

(١) منتهى المطلب ج ٥: ٦٤.

لاتكون الكلمة على خلاف قوانين اللّغة الثابتة بوضع الواضع.

و لا ريب أنّ أرباب الكمال تتبّعوا في كلام الملك المتعال فلم يجدوا فيها كلمة ثبت فيها أحد وجوه الإخلال. و ليس كتاب أحد من الفصحاء بتلك الحال. إذ كلّ كتاب و تصنيف لا محالة لاتخلو في الجملة عن خبط و خطأ و سهو أو عمد في هذا المجال. نعم؛ ذكر بعض أنّ ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ ﴾[1] و ﴿ فَسَبِّحْهُ ﴾[2] ثقيلان. و عذره معلوم؛ إذ أداء معنى هذا الكلام بأحسن ممّا ذكره الله لايمكن. مع أنّه قد يعرض لأسباب الإخلال ما يخرجها عن السّببيّة.

و أمّا الفصاحة في الكلام، فهي ما كان مع فصاحة كلماته على النهج المتقدّم، خال عن ضعف التأليف، و هو كون الكلام على خلاف القانون المشتهر بين النحاة كالإضمار قبل الذكر في غير ما استثني؛ و عن التنافر الموجب لثقل الكلمات على اللّسان ناشئاً عن اجتماع الكلمات؛ و إن كانت كلّ كلمة فصيحة، كـ«ليس قرب قبر حرب قبر»؛ و عن التعقيد، و هو عدم ظهور دلالة الكلام على المرام لخلل واقع في النظام ـ كالحذف و التقديم المخلّين في إفادة الغرض في المقام ـ أو لخلل في انتقال ذهن الأنام إلى ما يراد من الكلام لكثرة الأوساط و خفاء القرائن.

و أمّا البلاغة، فهي عبارة عن كون الكلام مع فصاحته مطابقاً لمقتضى الحال. و هذا يختلف باختلاف الأحوال. و كلام الله القادر المتعال، خال عن الخلل بأحد أنحاء الإخلال و الاختلال. و قد تصدّى النبيّ للتّحدّي مع أرباب الجدال، فلم يجد بمثله قديراً و لا لنحوه نظيراً، و إن كان بعضهم لبعض ظهيراً.

إذا عرفت ما ذكر، فاعلم أنّ الحقّ إعجاز القرآن لوجوه:

الأوّل: البلاغة. و قد أنزل الله في التّحدّي آيات، فتحدّى بجميعه، ثمّ بعشر

---

(١) يس: ٦٠.

(٢) ق: ٤٠، طور: ٤٩.

سور مثله، ثمّ بسورة. و ذكر التحدّي في سورة البقرة، و سورة يونس، و القصص، و ذكر آيات خمساً في التحدّي و دلالتها على الحقّ. و إنّ الآتي بهذا الكتاب في كمال الاطمينان بوجوه:

الأوّل: أنّه لميكتف بآية واحدة لئلّاتستهلك تلك الآية، بل ذكر التحدّي في آيات كثيرة.

الثاني: انّه تعالى لميذكر تلك الآية في سورة واحدة بل جعلها في مواضع متفرّقة لئلّا يحصل النسيان.

الثالث: انّه جعل تلك الآيات محكمة.

الرّابع: انّه لميأمر بوضع القرآن في صندوق مستوراً، بل أمر بقراءته أطراف النهار و آناء الليل.

الخامس: انّه لم يجعل التحدّي مختصّاً بوقت دون وقت، بل أتى بلفظ «لَن» الدالّ على التأبيد.

السادس: انّه لم يحصر التحدّي بجميع القرآن، بل نزّل ذلك حتّى تحدّى بمقدار سورة واحدة.

السابع: لم يجعل تلك السورة سورة أفصح من غيرها بل جعلها مطلقة.

الثامن: انّه قصّر بعض السور وجعله بمقدار أقصر من عشر كلمات.

التاسع: انّه لم يحصر التحدّي بشخص دون شخص، بل صرّح بتعاضد الجنّ و الإنس. و هذا كمال الاطمينان.

فإن قلت: كلام الله الملك العلّام قد ورد بلسان العرب و فهمه يحتاج إلى العلم بعلوم الأدب. فذلك الإعجاز يتمّ أمره بالنسبة إلى العلماء الأعلام دون العوامّ من الأنام. فليست الحجّة على الكلّ بتمام.

قلت: أوّلاً: انّ غير العارف بعلم ربّما يعرف عالم ذلك العلم. ألاترى أنّه يمكن للعاميّ تحصيل العلم باجتهاد المجتهد و طبابة الطبيب و عدالة زيد و نحو ذلك؟

و ثانياً: انّا لانقصر الإعجاز في فصاحة الكلام، بل هي وجوه أخرى تذكر في المقام من الشفاء للأمراض و الآلام.

و ثالثاً: انّ الإعجاز الآخر[1] كاف في المقام، كما يأتي إليه الإشارة.

و رابعاً: انّ عوامّ الناس تقليدهم و رجوعهم إلى الأعلام خال عن ريبة ووسواس. و بذلك جرت السيرة و استمرّت الطريقة في الأمم السالفة و القرون الماضية كتبعيّة النسوة للرجال و غير ذلك.

الثاني: من وجوه إعجاز كلام الله: إخباره فيه بالغيب بلا اشتباه. فأخبر بفتح الروم و كان حين الإخبار من المعدوم. و الإخبار بذلّة طبقة اليهود. و الإخبار بعدم إيمان أبي‌لهب و غيره من الكافر العنود. و الإخبار بأنّ اجتماعهم مع النصارى في المواثيق و العهود ممّا لايقع. و غير ذلك من الموارد.

الثالث: انّ النبيّ لم‌يتعلّم شيئاً من أحد من الأنام، و لم‌يسافر لطلب العلم في الأيّام، و لم يصاحب عالماً من الأعلام، بل كان مبدأ نشوه إلى زمان بعثته في بلد مملوّ من العوامّ، فجاء فجأة بكلام فائق على جميع الكلام، و عجز عن الإتيان بمثله جميع الأنام، بل الحذقة المهرة من العرب العرباء و جهابذة جماهير مصاقع البلغاء، أذعنوا بالعجز و القصور و تاهوا في فيفاء فصاحته و بلاغته، فثبت أنّه ليس إلّا بعون سرمديّ و تأييد إلهيّ و وحي صمديّ.

الرابع: انّ أسلوب القرآن في غاية الغرابة و السلاسة و الجزالة و العذوبة وملاحة الألفاظ و حلاوة المعنى و المجد و الجلالة. و تلك الأمور مفقودة في كلام الكفرة الفجرة و الحذقة المهرة. و بيان هذا المهامّ ممّا لابدّ فيه من اهتمام تمام فنقول:

الأسلوب: الطريق. أي طرق تراكيبه غريب، أو طرق فواصله. أو هو مأخوذ من

---

(١) كشقّ القمر و تسبيح الحصى و عدم الظلّ لجسده، منه.

السَّلب ـبفتح العين ـو هو السير الخفيف. يعني أنّ ألفاظ القرآن في الخفّة وسهولة التناول غريب و بعيد عن كلمات الأنام، أو كونها سيّالة أمر غريب مميّز عن ألفاظ صادرة عن غير الملك العلّام.

و أمّا العذوبة، فيمكن كونه مرادفاً للأسلوب، و يمكن عدّه وجهاً آخر في الإعجاز كالجزالة و السلاسة. فالعذوبة ـبفتح العين ـ استساغة التناول و كون ألفاظه هنيئة في الحذف و الفهم و السماع بلا إغلاق. أو مأخوذ من معناه الذي بيّنوه بأنّه الخيط الذي يرفع به الميزان و به تستقام الكفّان. و هكذا كلمات القرآن. فإنّها خيط الميزان، يسهل التنطّق بها و البيان.

و أمّا السلاسة، فهو اسم مصدر من السلس. و يمكن أخذه بمعان منها: الخيط الذي ينظم فيه الخرز الأبيض. و منها: القرط من الحلي. و منها: السهك اللّيّن المنقاد. و منها: التأليف لما أُلّف من الحلي سوى الخرز. و منها: الترصيع ـأي التركيب و التقدير و النسج ـكما يرصّع الطائر عشّه.

و أمّا الجزالة، فهي خلاف الركيك من الألفاظ. و الملاحة شيء ذوقيّ لايمكن تفسيره.

و وجود كلّ ذلك في القرآن كمّاً لايمكن إنكاره إلّا عناداً.

الخامس: من وجوه إعجاز القرآن: انّ الآيات القرآنيّة مع غاية الاختصار اشتملت على جميع العلوم من الأخلاق و العقائد و الأعمال و المبدأ و المعاد والمعاش و طريقة السلوك، بحيث حار فيها أفكار الأحبار و أوهام الحكماء في الأعصار. بل المطالب التي صرف فيها العلماء مدد الأعمار، وجدت في آية قصيرة بأبين عبارة و أوجز إشارة تظهر بنظر الاعتبار، و إن حرم عن موائدها الأشرار والأغيار. و ليس لنا كتاب بهذا المعيار، كما لايخفى على أولى الأفئدة من الأخيار. ويتبيّن ما أشرت إليه من تفسيري لبعض الآيات، فعليك بالانتظار.

السادس: انّ القرآن فيه شفاء الأسقام و دواء الآفات و الآلام، حصل لنا التجربة في الأيّام، و كذا لأسلافنا سلف عن سلف من حيث الكتب و الحمل و شرب الماء المغسول منه و القراءة.

فإن قلت: يوجد في الأديان الأفسون و الطلاسم لإزالة الأمراض و حصول الأغراض. قلت: ما ذكرنا في مقام التحدّي ظاهر بخلاف ما ذكر إذ لم يقع به التحدّي.

السابع: انّ القرآن يشمل ذكر قصص السابقين و حكاية أحوال الأنبياء السالفين و قد طابق كلّ ما وقع في البين، و إلّا لقال أهل الكتاب إنّه يشمل المين، مع أنّه لم يتعلّم من أحد من الماهرين و لا عالم من الواقفين على أحوال الماضين، فليس ذلك إلّا بعون و إفاضة من ربّ العالمين.

الثامن: انّ الكتاب المجيد نزل ثلاث و عشرين سنة من الحكيم الحميد و يقرب من ثمانية آلاف بيت. و لو كان كتصنيف سائر المصنّفين، و لو من الماهرين، لما سلم عن الاختلاف في المرام و تناقض في الكلام، كما نشاهد ذلك من كتب الأنام، سيّما مع وقوع التصنيف في سنين متطاولة من الأزمان. و لانرى ذلك النقض و الاختلال في القرآن و يشهد به الحسّ و العيان بعد الإمعان.

التاسع: انّ كلّ كتاب إذا حصل المداومة به، لايحصل شوق للنفس إلى معاودته و لايزيد النظر فيه شيئاً. و القرآن غضّ طريّ في كل زمان و يفهم منه في كلّ نظر بالإمعان معنىً جديد جدّاً.

العاشر: انّه حصل لنا الاستخارات المجرّبة المعجبة؛ بل هي ربّما كانت عن الضمير معربة. و قد عملنا بها مراراً، فلم نجد ضراراً في متابعتها. فهذا من الإعجاز.

الحادي عشر: ربّما تفألنا بالقرآن في الأمور، فرأينا مطابقة ما فهمنا منه ما كان واقعاً في الاستقبال، بلا شائبة ريبة و اختلال. فذلك يكشف عن كونه من عند الملك المتعال.

الثاني عشر: انّا ربّما رأينا أنّه احترق القرآن و لم يحترق بعض كلماته المتضمّنة لاسم الله الملك المنّان.

و حسبك في الإعجاز ما ذكر في مقام البيان.

الفصل الثالث: في رفع شبه الطاعنين في كلام ربّ العالمين

اعلم أنّ العرب العرباء و كمّل الفصحاء و أشراف البلغاء، مع كمال حذاقتهم في أسرار بلاغة الكلام و فرط عداوتهم لدين الإسلام، لم يجدوا في طعن القرآن من حيث البلاغة مجالاً، و لم يوردوا للقدح مقالاً، بل نسبوه إلى السحر كما هو دأب المحجوج المبهوت تعجّباً من فصاحته و حسن نظمه و بلاغته و غرابة أسلوبه و سلاسته و عذوبته و جزالته، فاختاروا المقارعة بالسيوف على المقابلة بالحروف. فلمّا جاء الخلف منهم، اقترحوا شبهات و أبدعوا ترّهات هي مهزوءة للسامعين و أضحوكة للناظرين:

الأولى: انّ القرآن يشتمل على كلمات غير عربيّة كالمشكاة والاستبرق والمقاليد والقسطاس و السجّيل. فكيف يقال إنّه عربيّ مبين مع وقوع غير العربيّ في البين؟

و الجواب: انّ ذلك من توافق اللّغتين. أو المراد أنّه عربيّ الأسلوب و النظم و التركيب، أو على سبيل التغليب. و قد أجبنا عن ذلك بوجوه كثيرة في كتاب لسان الصدق في الأصول في بحث الحقيقة الشرعيّة.

الثانية: انّ فيه خطأً في الإعراب مثل: ﴿ إنّ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ ﴾[1] و ﴿ إنَّ الَّذينَ آمَنُوا وَالَّذينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ ﴾[2] و ﴿ لٰكِنِ الرَّاسِخُونَ في الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقيمينَ الصَّلاةَ ﴾[3].

---

(١) طه: ٦٣، على قراءة.

(٢) المائدة: ٦٩. (٣) النساء: ١٦٢.

و الجواب: انّ كلّ ذلك صواب على ما شهد به علم الإعراب و ما زبر في كتب الأصحاب و ما ألّفت في هذا الباب.

الثالثة: انّ فيه ما يكذّبه حيث أخبر بأنّه لايتأتّى من البشر بل الإنس و الجنّ الإتيان بمثل سورة منه ـ و أقلّ سورة ثلاث آيات ـ ثمّ حكى عن موسى الكليم، مع اعترافه بأفصحيّة هارون منه، مقدار عشر آيات هي قوله تعالى: ﴿ **رَبِّ اشْرَحْ لي صَدْري وَ يَسِّرلي أَمْري** ﴾ إلى قوله: ﴿ **إنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصيراً** ﴾[١]. و نحو ذلك يكون في القرآن كثيراً.

و الجواب: انّ موسى لم يكن لسانه بالعربيّة جزماً. و إنّ ذلك حكاية. و المحكيّ لايلزم أن يكون بذلك بعينه. على أنّ المختار عند البعض عدم إمكان التحدّي بسورة من الطوال أو عشر سور من الأوساط. فتدبّر.

الرابعة: انّ فيه آيات متشابهة يتمسّك بها أهل الغواية كالمجسّمة مثل: ﴿ **الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ** ﴾[٢].

و ردّ بأنّها لنيل المثوبة بالنظر و الاجتهاد في طلب المراد، و لفوائد لاتحصى، كما يشهد بها الرجوع إلى الراسخين من العباد.

الخامسة: انّ فيه عيب التكرير كإعادة قصّة موسى في أزيد من ستّة مواضع و قوله: ﴿ **فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان** ﴾[٣].

و الجواب: انّه من محاسن الكلام. و سيأتي سرّ التكرير في الفصل التالي الآتي إن شاء الله تعالى.

السادسة: انّ فيه قوله: ﴿ **وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فيهِ اخْتِلَافاً كَثيراً** ﴾[٤] وأنت تجد فيه الاختلاف المسموع من أصحاب القراءة ما يزيد على اثنىعشر ألفاً.

---

(١) طه: ٢٥ ـ ٣٥.
(٢) طه: ٥.
(٣) الرحمن: ١٦.
(٤) النساء: ٨٢.

و الجواب: انّ الاختلاف المنفيّ هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضها قاصراً عن درجة الإعجاز، أو اشتماله على تناقض في الأحكام أو الأخبار. مضافاً إلى أنّ اختلاف القرّاء حدث بعد زمان النزول و ليس هذا الاختلاف من الله تعالى.

السابعة: انّ فيه عارض التناقض؛ كقوله تعالى: ﴿ **فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لَا جَانٌّ** ﴾[١] و قوله تعالى: ﴿ **فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ** ﴾[٢] و كقوله تعالى: ﴿ **لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ** ﴾[٣] مع قوله: ﴿ **وَ لَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ** ﴾[٤]. ونحو ذلك.

و الجواب: منع وجود النقض و الخلاف، لاختلاف الزمان و المكان.

الثامنة: انّ فيه الكذب؛ كقوله تعالى: ﴿ **وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ** ﴾[٥] للقطع بأنّ الأمر بالسجود لم‌يكن بعد خلقنا و تصويرنا.

و الجواب: انّ المراد خلق أبينا آدم و تصويره. مع أنّ ثُمّ قد يكون بمعنى الواو. و هذا كلّه ظاهر لمن راجع التفاسير.

التاسعة: انّ فيه الشعر من أكثر البحور. و قد قال تعالى: ﴿ **وَ مَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَ مَا يَنْبَغِي لَهُ** ﴾[٦]. فمن الأوزان: ﴿ **وَ أُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ** ﴾[٧] ﴿ **ثُمَّ أَنْتُمْ هؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ** ﴾[٨] ونحو ذلك.

---

(١) الرحمن: ٣٩.

(٢) الحجر: ٩٢.

(٣) الغاشية: ٦.

(٤) الحاقّة: ٣٦.

(٥) الأعراف: ١١.

(٦) يس: ٦٩.

(٧) الأعراف: ١٨٣.

(٨) البقرة: ٨٥.

و الجواب: انّ مجرّد الوزن لايكفي في الشعريّة، بل التعمّد في الوزن أو التعمّد في التقفية مناط الشعر. على أنّ في كثير ممّا ذكر نوع تغيّر مع الأوزان المعروفة. على أنّ باب التغليب واسع. مضافاً إلى أنّ المراد بالشعر المنهيّ عنه هو التخيّلات و المبالغات في تحسين الأشياء و تقبيحها مع مراعاة النظم. فتدبّر جدّاً.

الفصل الرابع: في وجه التكارير في الآيات الفرقانيّة والكلمات القرآنيّة والقصص المكرّرة الكتابيّة

و فيه مقامات:

المقام الأوّل: في سرّ التكرير الواقع في سورة الكافرون. و فيه وجوه عديدة ذكرناها في مجلّدات مشكلات العلوم، بعضها في المجلّد الأوّل منها، و بعضها في المجلّد الرابع. و نقرّر ذلك هاهنا بوجوه سبعة:

الأوّل: انّ التكرير للتّأكيد بأبلغ وجه. كما يقول المجيب: بلى بلى، و الممتنع: لا لا. و نظيره قوله تعالى: ﴿**كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ**﴾[1]. و التأكيد هاهنا أبلغ لحصول اليأس من طمع الكفّار في عبادة النّبيّ المختار لآلهتهم الصغار و الكبار. وينسب هذا الجواب إلى سيّد الشهداء الأخيار الحسينبن حيدرة الكرّار، حين سأله سائل: هل يتكلّم الحكيم بمثل هذه العبارة و يكرّرها كرّةً بعد مرّة؟

الثاني: عن تفسير عليّبن إبراهيمبن هاشم القمّيّ[2] أنّه سأل أبوشاكر الديصانيّ أباجعفر الأحول الملقّب بمؤمن الطاق، عن التكرير في هذا الباب، فلم يكن عند الأحول جواب، فسأل عن ذلك سيّد أرباب الألباب جعفربن محمّد الصادقعليه‌السلام فقال: كان سبب نزولها وتكرارها أنّ قريشاً قالت لرسول الله: تعبد إلهنا سنة،

---

(١) التكاثر: ٣، ٤.

(٢) تفسير القمّيّ ٢: ٤٤٥.

ونعبد إلهك سنة. و تعبد إلهنا سنة، و نعبد إلهك سنة. فأجابهم الله بمثل ما قالوا. أي روماً لمطابقة السؤال و الجواب.

الثالث: انّ كلمة (لا) لاتدخل إلّا على المضارع بمعنى الاستقبال. فقوله: ﴿ لَا أَعْبُدُ ﴾، أي فيما يستقبل. و قوله: ﴿ وَ لَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ ﴾، أي في المستقبل بقرينة المقارنة. و قوله: ﴿ وَ لَا أَنَا عَابِدٌ ﴾ أي في الحال. و كذلك ﴿ وَ لَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ ﴾.

الرّابع: كالثالث في الأوّلين، و قوله: ﴿ وَ لَا أَنَا عَابِدٌ ﴾، أي في الماضي. و كذا ﴿ وَ لَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ ﴾.

الخامس: انّ كلمة (ما) في الأوّلين موصولة. أي: لا أعبد الذي تعبدونه. و في الثانيين مصدريّة. أي: و لا أنا عابد كعبادتكم. و إنّما لم‌يقل: ما عبدت، قصداً للمطابقة مع ﴿ مَا عَبَدْتُمْ ﴾. لأنّه لم‌يعبد صنماً قطّ فلم يكن موسوماً بعبادته بخلافهم. و إنّما اختار «ما» على «من» للدّلالة على الصفة. أي: لاأعبد الباطل و لاتعبدون الحقّ.و هذه السورة من الإعجاز معنىً. لأنّه أخبر فيها بعدم إيمان جماعة أبداً و كان كما قال فلم‌يؤمنوا حتّى ماتوا.

السادس: ما ذكره ابن‌قتيبة. و هو: انّ القرآن لم ينزل دفعة واحدة. و إنّما كان نزوله نجماً نجماً. فكان المشركون أتوا إلى النّبيّ ﷺ فقالوا: استلم بعض أصنامنا حتّى نؤمن بك و نصدّق بنبوّتك. فأمره الله أن يقول: لا أعبد لهم ﴿ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَ لَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُد ﴾. ثمّ مضت من الزمان برهة فجاؤوه و قالوا له: اعبد بعض آلهتنا و استلم بعض أصنامنا يوماً أو شهراً، لنفعل مثل ذلك بإلهك. فأمره الله أن يقول لهم: ﴿ وَ لَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ * وَ لَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴾. أي: إن كنتم لاتعبدون إلهي إلّا بهذا الشرط، فإنّكم لاتعبدونه أبداً.

و أورد عليه بأنّه يقتضي شرطاً و حذفاً لايدلّ عليه ظاهر الكلام، و هو ما شرطه في قوله: ﴿ وَ لَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُد ﴾. و إذا كان ما نفاه عن نفسه من عبادة ما يعبدون مطلقاً غير مشروط، فكذلك ما عطفه عليه.

و أجاب عنه علم الهدى السيّد المرتضى -رضي الله عنه و أرضاه- بأنّ هذا الإيراد لايرتضى، لأنّه لايمتنع إثبات شرط إن أقام دليلاً و إن لم يكن ظاهر الكلام لك إليه سبيلاً، و لايمتنع عطف المشروط على المطلق بحسب قيام الدليل.

السابع: إنّني لاأعبد الأصنام التي تعبدونها. ﴿وَ لَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾؛ أي: أنتم لاتعبدون الله الذي أنا عابده إذا أشركتم به و اتّخذتم الأصنام و غيرها معبودة من دونه أو معه. و إنّما يكون عابداً له من أخلص له العبادة دون غيرها و أفرده بها. و قوله: ﴿وَ لَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ﴾؛ أي: لست أعبد عبادتكم. فكلمة ما مصدريّة. و قوله: ﴿وَ لَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾؛ أي: لستم عابدين عبادتي على نحو ما ذكرنا. و لم يتكرّر الكلام لاختلاف المعنى.

و تلخيص ذلك: أنّ النبيّ ﷺ قال للكفّار: لاأعبد آلهتكم و ما تدعونه من دون الله. و لا أنتم عابدون إلهي. فأنتم كاذبون. إذ كنتم من غير الجهة التي أمركم بها تعبدونه. فأنا لاأعبد مثل عبادتكم، و لا أنتم ما دمتم على ما أنتم عليه تعبدون مثل عبادتي.

فإن قيل: اختلاف المعبودين ظاهر. و أمّا اختلاف العبادة فما الوجه فيه؟ قلنا: إنّه ﷺ كان يعبد عبادة من يخلص له العبادة و لايشرك به شيئاً و هم يشركون، فاختلفت العبادتان. و لأنّه ﷺ كان يتقرّب إلى معبوده بالأفعال الشرعيّة التي تقع على وجه العبادة و هم لايفعلون تلك الأفعال و يتقرّبون بأفعال غيرها يعتقدون جهلاً أنّها عبادة و قربة.

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾؟ أليس ظاهره إباحة ما كانوا عليه من الأديان الباطلة؟ قلت: أوّلاً: إنّه وعيد و مبالغة في النهي و الزجر. كما قال تعالى: ﴿اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[1]. وثانياً: انه أراد: لكم جزاء دينكم ولي جزاء ديني.

---

(١) فصّلت: ٤٠.

فحذف الجزاء بدلالة الكلام عليه. و ثالثاً: انّه أراد: لكم جزاؤكم و لي جزائي. لأنّ نفس الدين هو الجزاء.

المقام الثاني: في التكرير الواقع في سورة الرحمن أعني قوله: ﴿ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾[1] و وجه ذلك أنّ التكرير هاهنا حسن للتقرير بالنعم المختلفة المعدودة. فكلّما ذكر نعمة أنعم بها، قرّر عليها و وبّخ على التكذيب بها. كما يقول الرجل: ألم أحسن إليك بأن ملّكتك الأموال؟ ألم أحسن إليك بأن أكرمتك في الأحوال؟ ألم أحسن إليك بأن خلّصتك من المكاره و بلّغتك الآمال؟ و نحو ذلك من المقال. فيحسن منه التكرير بمقتضى الحال. و هذا كثير في محاورات العرب و أشعارهم. قال مهلهل بن ربيعة يرثي أخاه كليباً:

على أن ليس عدلاً من كليب ... إذا ما ضيم جيران المجير
على أن ليس عدلاً من كليب ... إذا ما أعلنت نجوى الأمور

و هي قصيدة طويلة ذكرها في مجمع البيان[2] و كتاب الغرر و الدّرر للسيّد المرتضى ﷺ و المصراع الأوّل من كلّ بيت: «على أن ليس عدلاً من كليب».

و قالت ليلى الأخيليّة ترثي توبة الحمير:

لنعم الفتى يا توب كنت إذا التقت ... صدور العوالي و استشال الأسافل
و نعم الفتى يا توب كنت و لم تكن ... لتسبق يوماً كنت فيه تجادل[3]
و نعم الفتى يا توب كنت لخائف ... أتاك لكي يحمى و نعم المحامل[4]
و نعم الفتى يا توب جاراً و صاحباً ... و نعم الفتى يا توب حين تناضل
لعمري لأنت المرء أبكي لفقده ... بجدّ و لو لامت عليه العواذل

---

(١) الرحمن: ١٦.

(٢) مجمع البيان ج ٩: ١٩٩.

(٣) في المجمع: تُجاول.

(٤) في المجمع: المجامل.

لعمري لأنت المرء أبكي لفقده و لو لام فيه ناقص الرأي جاهل

لعمري لأنت المرء أبكي لفقده إذا كثرت بالملحمين[١] التلاتل[٢]

أبى لك ذمّ الناس يا توب كلّما ذكرت أموراً محكمات كوامل

أبىٰ لك ذمّ الناس يا توب كلّما ذكرت سماحاً حين تأوى الأرامل

فلا يبعدنك الله يا توب إنّما كذاك المنايا عاجلات و آجل

و لايبعدنك الله يا توب و التقت عليك الغوادي ـ إلى آخر الأبيات

فخرجت في تلك الأشعار من تكرار إلى تكرار، لاختلاف المعاني التي عدّدتها على نحو ما ذكرناه. و قال الحارث:

قرّبا مربط النعامة منّي لفحت حرب وائل عن حيال

ثمّ كرّر قوله: «قرّبا مربط النعامة منّي» في أبيات كثيرة من القصيدة للمعنى الذي ذكرناه.

و قالت ابنة عمّ نعمان‌بن بشير، أو عمرة بنت النعمان‌بن بشير ـعلى اختلاف النسخ ـ ترثي زوجها:

و حدّثني أصحابه أنّ مالكاً ضروب بنصل السيف غير نكول

و حدّثني أصحابه أنّ مالكاً خفيف على الحدّاث غير ثقيل

و حدّثني أصحابه أنّ مالكاً ....

إلى آخر أبياتها.

و هذا المعنى أكثر من أن نحصيه. و هذا هو الجواب عن التكرير في سورة المرسلات بقوله تعالى: ﴿ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾[٣]. و كذلك الحال في قوله تعالى:

---

(١) الملحمة: الموقعة العضيمة القتل. منه.

(٢) تلّه: صرعه. منه.

(٣) المرسلات: ١٥.

﴿ وَ إِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴾[١] حيث كرّره في ثمانية مواضع مع أنّ فيه إيماء إلى أبواب الجنان الثمانية الزائدة على أبواب جهنّم بواحدة، لأنّ رحمته سبقت غضبه. ثمّ قال في آخر سورة الشعراء: ﴿ وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ ﴾[٢] إيماء إلى المبالغة في الرّحمة.

فإن قيل: إذا كان حسن التكرير في سورة الرّحمن ما عدّده من الآية و النعمة، فقد عدّد في جملة ذلك ما ليس بنعمة كقوله تعالى: ﴿ يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِنْ نَارٍ وَ نُحَاسٍ فَلَاتَنْتَصِرانِ ﴾[٣] و قوله: ﴿ هٰذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا المجْرِمُونَ يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ ﴾[٤] فكيف يحسن أن يقول عقيبهما: ﴿ فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبانِ ﴾ و ليس هذا من الآلاء و النعم؟

قلنا: إنّ الإيعاد و الإنذار لطف في التكليف و هو من أكبر النعماء؛ إذ في ذلك ردع و زجر عن فعل ما يستحقّ به العقاب.

و لي في بعض الخلسات وجه آخر في قوله تعالى: ﴿ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبينَ ﴾ و هو أنّه تعالى كرّره في تلك السورة عشر مرّات إشارة إلى أنّ الويل لازم بكلّ واحد من الحواسّ العشر، الخمس الظاهرة و الخمس الباطنة. إذ بكلّ واحدة منها يحصل الاشتغال بغير الله و ليست العبادة إلّا خلوّ البال عن ذكر غير القادر المتعال.

و قد ذكروا في وجه تكرير لفظ النّاس في سورة الناس أنّ المعنى لم يكرّر بل أراد بلفظ الناس في كلّ مرّة معنىً. فالمراد بـ ﴿ رَبِّ النَّاس ﴾ الأطفال، نظراً إلى قرينة التربية. و أراد بـ ﴿ ملك الناس ﴾ الشابّ من الناس، نظراً إلى قرينة لفظ ﴿ ملك ﴾ الدالّ على السياسة. و أراد بـ ﴿ إلٰهِ الناس ﴾ الشيوخ، نظراً إلى لفظ الإله

---

(١) الشعراء: ٩.

(٢) الشعراء: ٢١٧.

(٣) الرحمن: ٣٥.

(٤) الرحمن: ٤٥.

الدالّ على العبادة. و أراد بـ ﴿صُدُورِ النَّاسِ﴾ الصلحاء، إذ الشيطان يوسوسهم. و أراد بـ ﴿الجِنَّةِ وَ النَّاسِ﴾ المفسدون. فلا تكرير.

هذا المذكور إنّما هو في خصوص بعض الآيات الجزئيّة.

المقام الثالث: في الكلام الكلي بوجه شامل؛ وهو: انّ التكرير الحاصل في القرآن إمّا من باب وجود الفاصلة بين النزول الأوّل و الثاني، و إمّا أنّ النزول الثاني باعتبار مناسبة غير المناسبة الثابتة في النزول الأوّل، أو باعتبار كونه أكمل في مقام الإعجاز. و ذلك في آيات كرّر معنىً لا لفظاً كقصّة موسى و فرعون. فإنّ أداء المطلب الواحد بعبارات مختلفة كلّ واحدة منها في البلاغة فوق طوق البشر، أدلّ على الإعجاز.

وإمّا باعتبار كونه جواباً لسؤال ثبت فيه التكرير في الجواب، تطبيقاً له مع السؤال، كما في سورة الكافرون بناء على بعض الوجوه المتقدّمة. و إمّا باعتبار الاهتمام التمام بشأن مضمون المكرّر من الكلام. و إمّا باعتبار أنّه مثل المكرّرات الواقعة في أشعار الشعراء المسمّاة بـ «ترجيع‌بند» كما في سورة الرحمن. و هذا ممّا هو غالب الوقوع في المراثي العجميّة و القصائد الواقعة في مقام الوعظ و النصيحة.

و امّا باعتبار التأكّد و التأكيد الأكيد في الاستبشار، و الوعيد و الإنذار، و الوعد و التذكار. أو باعتبار تعدّد المخاطبين. أو باعتبار الإعلام للمخاطب بأنّه من باب التيمّن و التبرّك و الاستلذاذ، و كون طول الكلام مع الأحباب مطلوباً، و إيقاظ السامع و تنشيطه. أو باعتبار إرادة مزايا و معان غير ما كان في التنزيل الأوّل، كأن يراد بالحاء والميم في بعض الحواميم المجيد و الحكيم، و في بعض آخر المرشد و الحليم. و غير ذلك من المحامل.

الفصل الخامس:

في تحقيق الكلام فيما جاء من الأخبار المعتبرة في المقام، الصادرة عن أفلاذ

أكباد رسول الله الملك العلّام، من أنّ القرآن نزل فيهم و أوليائهم من الأنـام وأعدائهم اللئام.

فقد روينا بطرقنا من مشايخنا الكرام عن ثقة الإسلام محمّدبن يعقوب الكلينيّ في الكافي بإسناده إلى أبي جعفر قال: نزل القرآن على أربعة أرباع: ربع فينا، و ربع في عدوّنا، و ربع سنن و أمثال، و ربع فرائـض و أحكـام[١]. و فـي بـعض الأخبار: ثلث فينا و في عدوّنا، و ثلث سنن و أمثال، و ثلث فرائض و أحكام[٢]. و في بعض آخر: ثلث فينا و في أحبّائنا، و ثلث في أعدائنا و عدوّ من كان قبلنا، و ثلث سنّة و مثل[٣]. و في بعض الأخبار: إذا سمعت الله ذكر قوماً من هذه الأمّـة بخير، فنحن هم. و إذا سمعت الله ذكر قوماً بسوء ممّن مضى، فهم عدوّنا[٤].

و هاهنا مقامان من الكلام:

الأوّل: المنافاة بين تلك الأخبار الحاكـمة بـالتثليث و الحـاكـمه بـالتربيع. و التحقيق أن ليس المراد التسوية الحقيقيّة من جميع الوجوه، بل المراد أنّ القرآن وقع فيه أصناف ثلاثة من الأحكام أو الأربعة بزيادة بعض الأقسام. و هذا واضح.

الثاني: في رفع إشكال آخر؛ و هو أنّه كيف يتصوّر كون الثلث مثلاً في الأئمّة أو في محبّيهم أو مبغضيهم، مع أنّا نرى أنّ كثيراً من القرآن في أحوال من مضى من الأنبياء و الأوصياء و أعدائهم و غير ذلك.

و تحقيق الجواب على وفق الصواب: انّ الله أراد تعريف نفسه لخلقه ليعبدوه في كلّ باب. و كان لم‌يتيسّر معرفته كما أراد على طريقة الأسباب إلّا بوجود الأنبياء والأوصياء الذين هم للعبادة بمنزلة الأقطاب. إذ بهم تحصل المعرفة حسب مقدور

---

(١) الكافي ١: ٦٢٨.

(٢) الكافي ١: ٦٢٧.

(٣) تفسير العياشى ١ / ١٠.

(٤) بحارالأنوار ٩٢: ١١٥.

أولي الألباب و العبادة الكاملة لربّ الأرباب. و كان لم يتيسّر وجود الأنبياء و الأوصياء إلّا بوجود سائر الخلائق، ليتهيّأ معاشهم و مؤانستهم. فلذلك خلق سائر الخلائق و أمرهم بمعرفة الأنبياء و ولايتهم و التّبري من أعدائهم، و وهب الكلّ معرفة نفسه على قدر معرفتهم بالأنبياء و الأوصياء.

و لمّا كان نبيّنا و وصيّه سيّد الأنبياء و الأوصياء، لجمعهما كمالات سائرهم و مقاماتهم مع ما لهما من الفضل عليهم و كلّ منهما نفس الآخر، صحّ أن ينسب إلى أحدهما من الفضل ما ينسب إليهم لأنّهما جامعان لكمالات الكلّ مع الزائد. فخصّ تأويل الآيات بهما و بسائر أهل البيت الذين هم ذرّيّة بعضها من بعض و جيء بالكلمة الجامعة التي هي الولاية الشاملة للحبّ و المعرفة و المتابعة، فحيثما ذكر قوم بخير، فهما سيّدهم. و كلّما ذكر قوم بشرّ، فهم أعداؤهما.

فصفوة الله حيثما خوطبوا بمكرمة أو نسب إلى أنفسهم مكرمة، شمل ذلك كلّ من كان من سنخهم و طينتهم من الأنبياء و الأولياء و كلّ من كان من المقرّبين، إلّا مكرمة خصّوا بها دون غيرهم. و كذلك إذا خوطبت شيعتهم أو نسب إليهم خير، أو خوطب أعداؤهم بسوء أو نسب إليهم سوء، يدخل في الأوّل كلّ من كان من سنخ شيعتهم و طينة محبّيهم، و في الثاني كلّ من كان من سنخ أعدائهم و طينة مبغضيهم من الأوّلين و الآخرين.

و ذلك لأنّ كلّ من أحبّه الله و رسوله، أحبّه كلّ مؤمن من ابتداء الخلق إلى انتهائه، و كلّ من أبغضه الله و رسوله، أبغضه كلّ مؤمن كذلك، و هو يبغض كلّ من أحبّه الله و رسوله. فكلّ مؤمن في العالم قديماً أو حديثاً إلى يوم القيامة، فهو من شيعتهم و محبّيهم. و كذلك في طرف البغض. فكلّ جاحد في العالم قديماً و حديثاً، فهو من مبغضيهم و مخالفيهم.

و في علل الشرائع رواية تشهد به؛ و هي ما رواه عن المفضّل بن عمر قال:

قلت لأبي‌عبدالله: بما صار عليّ‌بن أبي‌طالب قسيم الجنّة و النار؟ قال: لأنّ حبّه إيمان و بغضه كفر و انّما خلقت الجنّة لأهل الإيمان و خلقت النار لأهل الكفر. فهو عليه السلام قسيم الجنّة و النار لهذه العلّة. و الجنّة لايدخلها إلّا أهل محبّته. و النار لايدخلها إلّا أهل بغضه. قال المفضّل: يابن رسول الله فالأنبياء و الأوصياء، هل كانوا يحبّونه و أعداؤهم يبغضونه؟ فقال: نعم.

قلت: فكيف ذلك؟ قال: أما علمت أنّ النّبيّ صلّى الله عليه و آله قال يوم خيبر: لأعطينّ الراية غداً رجلاً يحبّ الله و رسوله، و يحبّه الله و رسوله، مايرجع حتّى يفتح الله على يده. قلت: بلى.

قال: أما علمت أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله لمّا أوتي بالطائر المشويّ قال: اللّهم ائتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي هذا الطائر. و عنى به عليّاً. قلت: بلى. قال: يجوز أن لايحبّ أنبياء الله و رسله و أوصياؤهم عليهم السلام رجلاً يحبّه الله و رسوله و يحبّ الله و رسوله؟ قلت: لا.

قال: فهل يجوز أن يكون المؤمنون من أُممهم لايحبّون حبيب الله و حبيب رسوله و أنبيائه عليهم السلام؟ قلت: لا.

قال: فقد ثبت أنّ جميع أنبياء الله و رسله و جميع المؤمنين كانوا لعليّ‌بن أبي‌طالب محبّين. و ثبت أنّ المخالفين لهم كانوا له و لجيمع أهل محبّته مبغضين. قلت: نعم. قال: فلايدخل الجنّة إلّا من أحبّه من الأوّلين و الآخرين. فهو إذن قسيم الجنّة و النار.

قال المفضّل‌بن عمر: فقلت له: يابن رسول الله، فرّجت عنّي، فرّج الله عنك. فزدني ممّا علّمك الله. فقال: سل يا مفضّل.

فقلت: أسأل يابن رسول الله. فعليّ‌بن أبي‌طالب يدخل محبّه الجنّة و مبغضه النار أو رضوان و مالك؟ فقال: يا مفضّل، أما علمت أنّ الله تبارك و تعالى بعث

رسوله ﷺ و هو روح إلى الأنبياء ﷺ و هم أرواح قبل الخلق بألفي عام؟ قلت: بلى. قال: أما علمت أنّه دعاهم إلى توحيد الله و طاعته و اتّباع أمره و وعدهم الجنّة على ذلك و أوعد من خالف ما أجابوا إليه و أنكره النار؟ قلت: بلى. قال: أفليس النّبيّ ضامناً لما وعد و أوعد عن ربّه عزّ و جلّ؟ قلت: بلى. قال: أوليس عليّ بن أبي طالب خليفته و إمام أمّته؟ قلت: بلى. قال: أو ليس رضوان و مالك من جملة الملائكة و المستغفرين لشيعته النّاجين بمحبّته؟ قلت: بلى. قال: فعليّ بن أبي طالب إذن قسيم الجنّة و النار من رسول الله، و رضوان و مالك صادران عن أمره بأمر الله تبارك و تعالى. يا مفضّل، خذ هذا. فإنّه من مخزون العلم و مكنونه. لاتخرجه إلّا إلى أهله ـ الحديث.[١]

و هذا حديث شريف بتعليم العالم العليم منه أبواب العلوم الحقّة الحقيقيّة. بل هو باب ينفتح منه ألف باب في التأويلات و كشف حقيقة الآيات.

الفصل السادس:

رووا عن النّبي ﷺ أنه قال: من فسّر القرآن برأيه فأصاب الحقّ، فقد أخطأ.[٢] و عنه ﷺ: من فسّر القرآن برأيه، فليتبوّأ مقعده من النار.[٣] و عن الأئمّة الميامين الأبرار ﷺ الملك الجبّار ـ أنّ تفسير القرآن لايجوز إلّا بالأثر الصحيح و النصّ الصريح. و في الكافي عن الصادق ﷺ عن أبيه ﷺ قال: ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلّا كفر.[٤] و لعلّ المراد تأويل متشابهاته بمقتضى الهوى من دون سماع من أرباب الهدى.

---

(١) علل الشرائع: ١٦٢.

(٢) أنظر: بحارالأنوار ٨٩ / ١١٠.

(٣) عوالى اللآلى ٤ / ١٠٤.

(٤) الكافي ٢: ٦٣٢ و ٦٣٣.

و لا ريب أنّ القرآن لاينحصر ترجمته و ليس أيضاً جميع علمه مقصوراً على الأخبار. لأنّ الأوّل ينافي ما تواتر معنىً من أنّ القرآن فيه تبيان كلّ شيء، و الثاني ينافي الأخبار العلاجيّة الآمرة بالعرض على القرآن عند تعارض الأخبار، و قوله: ﴿ لَعَلِمَهُ الَّذينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ ﴾[1] و غير ذلك.

فالترجمة بحسب القواعد اللّغويّة والقوانين الأدبيّة قطعاً وجزماً حجّة، لاستمرار السيرة من أرباب الملّة الحنفيّة على الاستدلال بظاهر تفسير الآيات القرآنيّة، إلّا ما كان مخالفاً لحكم العقل الصريح كالآيات الدالّة على التجسّم و التشبيه.

و المراد بالتفسير المنهيّ عنه أن يكون للمفسّر ميل إليه بحسب طبعه و هواه، ليحتجّ على غرضه و مدّعاه، سواء علم أنّه وقع بسبب الميل أو جهل به و لكن الأسباب الداعية إلى ذلك التفسير دفعت بسوء اختياره، أو يكون له غرض صحيح يستدلّ له ببعض الآيات مثلاً بقوله: ﴿ اذكُرُوا الله بِالاَسْحار ﴾ لقوله ﷺ: تسحّروا فان السَّحُور بركة أي التسحّر بالذكر. أو يفسّر قوله تعالى: ﴿ اِذْهَبْ إِلىٰ فِرْعَونَ ﴾[2] بالنفس الأمّارة، و موسى بالعقل، و المصر بالبدن، و نحو ذلك من الأباطيل، ترويجاً لغرضه الصحيح بإقامة الدليل. أو يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربيّة في غرائب القرآن و متشابهاته و ألفاظه المبهمة و المبدلة بدون السماع عن آل الرسول؛ كقوله تعالى: ﴿ وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾[3] و قوله: ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحُ أَنْ تَقْصُرُوا ﴾[4] و قوله: ﴿ وَ آتو الزكاة ﴾. فكلّ ذلك لايتيسّر إلّا ببيان أهل القرآن و أهل الخطاب. فذلك من التفسير بالرأي لو قال بشيء بغير أثر صريح و نصّ صريح. ولقد توغّل النيشابوريّ في التأويل بالرأي في تفسيره كما لايخفى على الناظر في كتابه.

---

(١) النساء: ٨٣.

(٢) طه: ٢٤، النازعات: ١٧.

(٣) الأنعام: ١٤١.

(٤) النساء: ١٠١.

الفصل السابع: في بيان إحاطة القرآن بجميع العلوم

قد دلّ الكتاب و أخبار الأئمّة الأنجاب أنّ الكتاب فيه تبيان كلّ شيء. و يمكن تقريره بأنّ القرآن مقامه مقام الفعل و المشيّة كما دلّ عليه الخبر المرويّ في الكافي من أنّ القرآن ليس بخالق و لا مخلوق[1]. أي هو خلق و الخلق ليس بخالق و لا مخلوق. و لا ريب أنّ الفعل يحيط بالمفعول.

و بتقرير آخر: انّ العلم بالشيء إمّا يستفاد من الحسّ برؤية أو تجربة أو سماع خبر أو شهادة أو اجتهاد أو نحو ذلك. و مثل هذا العلم متناه محصور محدود سريع الزوال و في معرض الفناء و الدثور و الاضمحلال. لأنّه يتعلّق بالمعلوم زمان وجوده علم، و قبله علم آخر، و بعده علم ثالث، فتغيّر بالماضي و الحال و الاستقبال. و هذا كعلوم أكثر الأنام. و إمّا يستفاد من المبادي و الأسباب و الغايات علم، و يكون علماً واحداً بسيطاً محيطاً على وجه عقليّ غير متغيّر. فإنّه ما من شيء إلّا و له سبب و بسببه سبب إلى أن ينتهي إلى مسبّب الأسباب و غاية الغايات. و من عرف ذلك، عرف أنّ في الكتاب تبياناً لكلّ شيء عرفاناً حقيقيّاً و تصديقاً يقينيّاً. و هذا من غوامض العلوم لايمكن بيانه أكثر من ذلك. فتدبّر جدّاً.

و بوجه ثالث نقول: العلم إمّا عقليّ أو شرعيّ. فالعقليّ العلوم الحكميّة. و الحكمة عبارة عن العلم بأحوال حقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشريّة. فباعتبار ملاحظة الموجودات تنقسم الحكمة إلى النظريّة و العمليّة. و الأولى ما كان وجود الموجود غير موقوف على الحركات الإراديّة للأشخاص البشريّة. و الثانية ما كان وجوده منوطاً بالتصرّف و تدبير الأشخاص البشريّة.

و الحكمة النظريّة على أقسام ثلاثة: الأعلى، و الأوسط، و الأدنى. فالفنّ

---

(١) بحارالأنوار ٩٢: ١٢١.

الأعلى هو علم ما بعد الطبيعة، و يقال له العلم الإلهيّ. و الفنّ الأوسط الرياضيّ. والفنّ الأدنى هو العلم الطبيعيّ. و أصول الإلهيّات معرفة الله و معرفة المقرّبين إليه و علم النفوس و الأرواح و كيفيّة المعاد. و كلّها مندرجة في الآيات القرآنيّة بأبين بيان و أحسن تقرير و تبيان. و أمّا الأصول الرياضيّة، فما يكون منها ممّا يوجب زيادة معرفة الصانع و قدرته و عظمته تشريح أجزاء العالم، أعني علم الهيئة، وخلاصتها مبيّنة في الكتاب في الآيات الدالّة على أحوال السماء و الأرض و الجبال. و أمّا علم الطبيعة، فهي عبارة عن معرفة الآثار للطبائع و ظهور المعادن والنباتات و الحيوانات. و القرآن مشحون بها.

و أمّا الحكمة العمليّة، فهي عبارة عن العلم بمصالح الحركات الإراديّة و الأفعال الصناعيّة لنوع الإنسان على وجه يؤدّي إلى نظام أحوال المعاد و المعاش. و يقتضي وصول الإنسان إلى الكمال الذي يتوجّه إليه. و هي أيضاً ينقسم إلى ما اختصّ بكلّ نفس على الانفراد، فهو علم الأخلاق و تهذيبها، و إلى ما يرجع إلى جماعة بينهم المشاركة في المنزل و المسكن و المصر و الإقليم، و هو علم تدبير المنزل و المصر و الإقليم و يسمّى بسياسة المدن أيضاً. و القرآن مشحون بذكر سياسة المدن. و تهذيب الأخلاق لتجلية النفس و تحليتها و تخليتها عن الزدائل، و هذه فائدة تهذيب الأخلاق. و فائدة السياسة رفع الغضب و الغصب و الظلم و نحوها، ليحصل التعاون، و إليها يشير الآيات الدالّة على آداب المالكيّة والمملوكيّة وصلة الأرحام و أحكام الأزواج و الشفقة بالنسبة إلى الوالدين والحدود.

و أمّا العلوم الأدبيّة فاللّغة مأخوذة من لغات القرآن، و الصرف من جواهر ألفاظه، و النحو من إعراب كلماته، و القراءة من جواهر اصوات أداء حروفه، و الفصاحة من كلماته و كلامه، و المنطق من ميزان استدلالاته.

و أمّا العلوم الشرعيّة فأحوال المعاش و المعاد و أحكامهما تستفاد من القرآن

وهو غنيّ عن البيان، و يستفاد منه العلم ببعض المغيبات، بل بعض قواعد الجفر من الحروف المقطّعات القرآنيّة، كما يستفاد علم التعبير من سورة يوسف و غيرها، و علم الطبّ من قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا﴾[1] كما يستفاد جميع الطبّ من قول رسول الله ﷺ «المعدة بيت كلّ داء و الحميّة رأس كلّ دواء»[2].

الفصل الثامن: في الإشارة إلى عمدة مقاصد الكتاب الإلهي، و أُصول معاقده و أحكامه

اعلم أوّلاً أنّ سرّ نزول القرآن و مقصده الأقصى و لبابه الأصفى الدعوة إلى الله الملك المنّان، و الغاية المطلوبة فيه تعليم ارتقاء العبد من حضيض النقص و الخسران إلى أوج الكمال و العرفان، و بيان كيفيّة السفر إلى خالق الإمكان، طلباً للقائه، و مجاورة لمقرّبيه، و تنعّماً للروح السعيدة بما في حضرة ملكوته، و انسراحاً للنفس في روضات جنّاته و نجاة لها عن دركات الجحيم. و مجاورة موذياتها و التعذّب بنيرانها و عقاربها و حيّاتها، و لأجل ذلك انحصرت فصول القرآن و أبوابه و سوره و آياته في ثلاثة مقاصد هي كالدّعائم و الأُصول و الأعمدة المهمّة المهتمّة، و ثلاثة أُخرى هي كالروادف المعيّنة و اللواحق المتمّمة، أمّا الأُصول المهمّة المهتمّة فأوّلها: معرفة الحقّ الأول و صفاته و أفعاله.

وثانيها: معرفة الصراط المستقيم، و درجات الصعود إلى الله و كيفيّة السلوك عليه و عدم الإنحراف عنه.

وثالثها: معرفة المعاد و المرجع إليه، و أحوال الواصلين إليه و دار رحمته وكرامته و أحوال المبعدين عنه و المعذّبين في دار غضبه و سجن عذابه، و هو

---

(١) الأعراف: ١٣١.

(٢) بحارالأنوار ١٠: ٢٠٥.

علم المعاد و الإيمان باليوم الآخر، و حاصل تلك الثلاثة العلم بالمبدء و المعاد و ما بينهما و هو الصراط المستقيم و لذا ورد في الأخبار أنّ من قرأ سورة الإخلاص اختصّ بثواب ثلث القرآن، و سرّ ذلك أنّ تلك السورة مشتمله على العلم بالمبدء و هو ثلث علم القرآن فله ثواب الثلث.

و أمّا الثلاثة الأخيرة التي هي من الروادف و المتّممات و الفروع.

فأحدها: معرفة المبعوثين من عند ربّ الأرباب بدعوة سكنة التراب و نجاة النفوس عن درجات الجحيم، و التباب و سوقهم إلى من ا.ليه المرجع و المآب وهم رؤساء القوافل في هذا الباب، و المقصود منه الترغيب إلى الآخرة، والمآب و التشويق إلى لقاء الملك الوهّاب.

و ثانيها: حكاية أقوال الجاهدين، و جزاء عدم مبالاتهم في الدين و كشف الفضايح الواردة على هؤلاء الهالكين و تسفيه الغاوين و تهالكهم و ضلالتهم في الدارين و المقصود منه أن يجتنب الإنسان عن الاتّصاف بأوصافهم و السير فيما ساروا فيه، و التباعد عمّا صاروا إليه و يتشبّث بسواء الطريق و الصراط المستقيم.

و ثالثها: تعليم عمارة المنازل و المراحل إلى الله، و العبوديّة و كيفيّة أخذ الزاد و الراحلة، و الاستعداد برياضة المركب و علف الدابّة لسفر المعاد، و المقصود منه كيفيّة معاملة الإنسان مع أعيان هذه الدنيا التي بعضها داخلة فيه كالنفس وقواها الشهويّة و الغضبيّة و هواها المردية برياضتها و إصلاحها حتّى لا تكون جموحاً بل تصير ذلولاً تصلح للركوب في سفر الآخرة و الإياب و الذهاب إلى ربّ الأرباب كما قال الخليل الجليل: ﴿ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴾[1] و هذا العلم يسمّى بتهذيب الأخلاق و بعضها خارجة، إمّا مجتمعة في منزل واحد كالولد والوالد و الأهل و الخدم، و يسمّى بتدبير المنزل، أو في مدينة واحدة أو أكثر،

---

(١) الصّافات: ٩٩.

ويسمّى بعلم السياسة و أحكام الشريعة كالقصاص و الآيات و الأقضية والحكومات و غيرها، فهذه ستّة أقسام في مطالب القرآن.

و قد يقرّر مطالب القرآن ببيان آخر، و هو أنّ الأُمور المتعلّقة بالإنسان إمّا تتعلّق بنفسه أو بماله، و المتعلّق بنفسه إمّا تتعلّق بقلبه الذي هو سلطان ملك البدن، أو بقالبه الذي هو خدّام السلطان، و كلّ واحد منهما إمّا منسوب إلى الماضي أو اليوم الحاضر أو اليوم المستقبل، وجميعها إمّا تخلية أو تحلية أو تجلية، والأمر لا يخلو عن ذلك و ليس التكليف في القرآن بل جميع الكتب السماويّة زائداً على ذلك، وذلك كلّه مذكورة في الآيات الأربعة في أوّل سورة البقرة، بأبين عبارة فصيحة بديعة بليغة مختصرة محرّرة موجزة، كما سنشير إلى تطبيق ذلك معها و تفسيرها في مقامه إن شاء الله تعالى. و من ذلك ظهر ضرب الأمثال الوارد في القرآن و سبب ذكر قصّة الأنبياء و تهالك أعدائهم و بيان قصص غير الأنبياء فتدبّر جيّداً جدّاً.

الفصل التاسع:

أكثر القرّاء ذهبوا إلى أنّ سور القرآن بأسرها مائة و أربع عشرة سورة، و إلى أنّ آياته ستّة آلاف و ستّمائة و ستّون آية، و إلى أنّ كلماته سبعة و سبعون ألفاً وأربعمائة و سبع و ثلاثون كلمة، و إلى أنّ حروفه ثلاثمائة ألفٍ و أحد و عشرون ألفاً، إلّا مائتين و خمسين حرفاً عند المكّيّ و المدنيّ، و إلّا مائة و ثمانون حرفاًعند الكوفيّ و إلّا مائة و ثمانية و ثمانون حرفاً عند الشاميّ. و إلى أنّ حركاته أعمّ من حركات الإعراب و البناء مائة و سبعة و ثلاثون ألفاًو ستّمائة و ثلاثة و ثلاثون حركة، و إلى أنّ ضمّاته أربعون ألفاً و ثمانمائة و أربع ضمّات، و إلى أنّ كسراته تسع و ثلاثون ألفاً و خمسمائة و ستّ و ثمانون كسرة، و إلى أنّ تشديداته تسعة عشر ألفاً و مائتان و ثلاثة و خمسون تشديداً، و إلى أنّ مدّاته ألف و سبعمائة

و إحدى و سبعون مدّة، و إلى أنّ ألفاته و هي أكثر من سائر حروف القرآن ثمانية و أربعون ألفاً و ثمانمائة ألف، و إلى أنّ حرف الظاء المشالة المنقوطة ثمانمائة و اثنان و أربعون و ليس في القرآن حرف يكون أقلّ عدداً منه، و إلى أنّ المنقوط من الحروف القرآنيّة مائة ألف و عشرة آلاف و ثلاثمائة و سبعة و خمسون، و البواقي غير منقوطة، و إلى أنّ الحروف المنقّطة بنقطة واحدة ستّون ألفاً و ثلاثة آلاف و ثمانمائة و سبعة و تسعون حرفاً، و إلى أنّ ما كان منه منقوطاً في التحت أربعة عشر ألفاً و أربعمائة و ثلاثة و سبعون، و بواقي النقاط فوقانيّة، و إلى أنّ ما كان له نقطتان اثنتان و أربعون ألفاً و تسعمائة و إحدى و ثلاثون، و من ذلك العدد ما كان فوقانيّاً فهو سبعة عشر ألفاً و اثنا عشر، و البواقي من ذلك العدد نقطتاها تحتانيّتان، و ما كان له ثلاث نقاط ثلاثة آلاف و خمسمائة و تسعة و عشرون، و إلى أنّ تمام نقاط القرآن مائة ألف و ستّون ألفأو ثلاثمائة و ستّ و أربعون، و أكثر ما ذكر لا يخلو عن خلل الاختلاف و ما ذكر هو الأشهر.

الفصل العاشر:

اشتهر عند أرباب التفاسير التعرّض لتعداد آي القرآن، و أنّها مكّيّة أو مدنيّة، و ذكر القراءة، و تحرير الحجّة، و بيان أسباب النزول كما ورد عن الثقات الأئمّة، و تقرير الإعراب من غير إيجاز و إطناب، و بيان اللّغات الواردة في الآيات، و دلالتها على المطالب العقليّة و النقليّة، و بيان القصص و الفصاحة و البلاغة و نظم الآية، و وجه اتصال كلّ لاحقة بالسابقة، و نظم السورة و بيان ثواب تلاوة السورة، وتنقيح الناسخ والمنسوخ، و ذكر وجود الآيات المتشابهة وغير ذلك من التأويلات.

و النيشابوريّ و إن أوّل الآيات لكن تأويله تفسير بالرأي و أحسن التفاسير تفسير الإمام العسكريّ و لم يوجد إلّا أقلّ قليل، ثمّ تفسير الصافيّ للكاشاني، فإنّه

أجمع من حيث اشتماله على أخبار المعصومين في تأويل آيات القرآن المبين و نحن لا نتعرّض في هذا التفسير غالباً لكثير من الأُمور المذكورة حذراً عن الإطالة و ا.لى تفاسير القوم الحوالة، فلا نطيل المقالة، بل نذكر المهمّ المهتمّ سيّما ما خلج بالبال أو استفدته من كلمات أرباب الكمال و استنتجته من أخبار الرسول و الآل، بل طرحنا الترتيب العثمانيّ في هذا المجلّد و لم نتعرّض لأكثر الآيات، و فيما ذكرنا كفاية لأُولي الألباب.

الباب الثاني في نبذ من قواعد التفسير و التأويل حسبما ساقني إليه الدليل و دلّ عليه المعقول و المنقول و فيه فصول:

الفصل الأوّل: في باب ينفتح منه ألف باب من قواعد التأويل

دلّ عليه القول الجليل و تفصيله الفصيل القاطع للقال و القيل، المـايِزُ بـين الصحيح و العليل، الشافي للغليل و الكافي لطـالب الدليـل أنّ لكـلّ مـعنىً مـن المعاني المستفادة من الألفاظ روحاً و حقيقة و لُبّاً كما أنّ له قشراً و قالباً، و قد يتعدّد الصور و القوالب لحقيقة واحدة. و إنّما وضعت الألفاظ في الحقيقة للروح و الحقيقة و استعمالها في القشور و القوالب و الصور لنوع اتّحاد فيما بينهما، مثلاً لفظ القلم إنّما وضع لآلة نقش الصور و الأرواح في الألواح بلا اعتبار كونه مـن قصب أو حديد أو خشب، بل بلا اعتبار كونه جسماً و لا كون المنقوش محسوساً أو معقولاً و لا كون اللوح من قرطاس أو خشب أو حرير و هذا حـقيقة اللـوح وحده و روحه للعالم الخبير، فإن حصل في صقع الوجود التسطير بآلة ينتقش فيه المعلوم في ألواح الإنسان البصير فهو بتسميته قلماً جدير بل هو بذلك أجـدر،

فلذلك قال تعالى: ﴿ **عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ** ﴾[1] بل هو حقيقة القلم إذ وجد فيه روحه وحدّه و حقيقته بدون أن يكون معه ما هو خارج عنه و هكذا قوله تعالى: ﴿ **فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ** ﴾[2] و لعدم المادّة و المدّة و عدم اعتبار أمر خارج عن الحقيقة محفوظ عن التغيّر و الزوال و النقصان و الاضمحلال.

و كذلك الحال في الميزان، فإنّه وضع لمعيار يعرف به المقادير، و هذا روحه و حقيقته و لبّه و صفوته، و له قوالب و قشور بعضها جسمانيّ و بعضها روحانيّ، مثل ذى الكفّتين و القبان و نحوها يوزن بها الأجرام و الأثقال، و مثل الأُسطرلاب يوزن به الارتفاعات و المواقيت، و مثل الفِرجار يوزن به الداوئر و القُسِيّ و مثل الشاقول يوزن به تساوى السطوح، و مثل المِسطَر يوزن به الخطوط، و مثل العروض يوزن به الأشعار، و مثل المنطق فإنّه للفلسفة معيارٌ، و مثل الحسّ والخيال يوزن بهما بعض المدركات، و مثل النحو يوزن به صحّة الكلام في الإعراب و مثل الصرف يوزن به الألفاظ في الصحّة و الاعتلال و مثل المعاني والبيان يوزن بهما فصاحة كلمات أرباب الكمال، و مثل علم الأخلاق يوزن به أوصاف أصحاب الحال، و مثل ما يوزن به العلوم و الأعمال يوم الحساب و هو ولاية الرسول و الآل عليهم السلام الملك المتعال قال تعالى: في سورة الرّحمن ﴿ **رَفَعَ السَّمَاءَ وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ** ﴾[3] و في سورة الحديد: ﴿ **لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالبَيِّنَاتِ وَ اَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ** ﴾[4] فهل ترى أنّ الميزان المنزل من عند الله مع إنزال الكتاب المقرون اسمه باسم الكتاب هو ميزان البرّ و الشعير و الإقط، بل توهم أنّ الميزان المقابل لرفع السّماء هو القبان و الكفّتان أنّ هذا لأبعدُ الحسبان، بل المراد معرفة

---

(١) العلق: ٤، ٥.

(٢) البروج: ٢٢.

(٣) الرّحمن: ٧.

(٤) الحديد: ٢٥.

الملك المنّان و صفاته و أفعاله و ملائكته و رسله و كتبه و ملكه و ملكوته بالبرهان.

و الحاصل أنّه ما من شيءٍ في عالم الحسّ و الشهادة إلّا و هو مثال و صورة لأمر روحانيّ في عالم الغيب هو روحه المجرّد و حقيقته الصُّرفة، وعقول جمهور الناس في الحقيقة أمثلة لعقول الأنبياء و الأولياء، فليس للأنبياء و الأولياء أن يتكلّموا معهم إلّا بضرب من الأمثال، لأنّهم أُمروا أن يتكلّموا الناس على قدر عقولهم، و قد رعقولهم أنهم في النوم بالنسبة إلى تلك النشأة، و النائم لا ينكشف لهم له شيء في الأغلب إلّا بمثل، و لهذا كان من يعلّم الحكمة غير أهلها رأى في المنام أنّه يعلّق الدرّ على أعناق الخنازير، و من كان يؤذّن في شهر رمضان قبل الفجر أي أنّه يختم على أفواه الناس و فروجهم، و على هذا القياس. و ذلك لعلاقة خفيّة بين النشآت، فالناس ينام فإذا ماتوا انتبهوا و علموا حقيقة ما سمعوه بالمثال، و علموا أنّ تلك الأمثلة كانت قشوراً، قال الله تعالى في سورة الرعد ﴿ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ اَوْدِيَةً بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيلُ زَبَداً رابِياً ﴾[1] فمثّل العلم بالماء و القلوب بالأودية، و الضلال بالزَبد، ثمّ نبّه في آخرها فقال: ﴿ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الاَمْثَالَ لِلنَّاسِ ﴾ و كذلك الحال في لفظ الصراط فإنّه حقيقة طريق مستقيم يهدي صاحبه، و هذا لُبّه و من أحد قشدرة أحكام الشرع، و من قوالبه ولاية الأئمّة و غير ذلك.

الفصل الثاني: في معنى السورة و الآية و جزئيّة البسملة ففيه مقامات:

الأوّل: السورة تستعمل بلا همزة و معها، و الأوّل أشهر و الاستعمال فيه أكثر، و إطباق القرّاء عليه ظهر و حينئذ فقيل: إنّها اصطلاحاً اسم لآي جمعت، و بعضها إلى بعض قربت و قرنت حتّى تمّت و كملت و بلغت في الطول المقدار الذي أراد

---

(١) الرعد: ٧.

الله تعالى، ثمّ فصّل بينها و بين سورة أُخرى بـ(بسم الله الرّحمن الرّحيم) و لا تكون السورة إلّا معروف المبتداء و معلوم المنتهى و فيه عدم العكس بالنسبة إى سورة التوبة و عدم الطرد بقول تعالى: ﴿ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمان وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ ﴾[١].

و قيل: إنّها طائفة من القرآن لها ترجمة مخصوصة و نقض طرده بآية الكرسيّ و آية النور و نحوهما. و أُجيب بأنّ المراد بالترجمة العلميّة، و تلك إضافة محضة لم تصل إلى حدّ العلميّة، و فيه منع و أنّه تعسّف. و قد يراد بالترجمة ما يكتب في العنوان و منه ترجمة الكتاب، فترجمة السورة اسمها و عدد آياتها اللّتان جرت العادة بإثباتهما في المصاحف فيسلم الطرد، و لا تظنّنّ انتقاض العكس حينئذ بالسورة قبل اعتبار ثبت الترجمة، إذ يكفي صدق الرسم الآن على ما قبل الرسم الآن، و اشتقاقها من سور البناء و المدينة، لأنّ السور يوضع بعضه فوق بعض حتّى ينتهي إلى ارتفاع يراد، فالقرآن أيضاً ممّا وضع آية إلى جنب آية حتّى بلغت السورة إلى آخرها، أو لأنّ السور عال و مرتفع و كذا السورة عالية بحسب اللفظ أو المعنى أو كليهما، أو لأنّ السور يحيط بالمدينة فكذا السورة لإحاطتها بما فيها من الآيات. و على الثاني أي قرائتها بالهمزة، فلأنّ السور بالهمزة بقيّة الطعام والشراب والسورة أيضاً بقيّة القرآن و قطعته.

الثاني: إنّما جعلت القرآن سورة سورة، إمّا باعتبار تنويع حقايق القرآن، أو بسبب أنّه أسهل حفظاً، أو بسبب حصول النشاط القاري، فإنّه إذا أتمّ القاري سورة فيكثر نشاطه في قرائة سورة أُخرى.

الثالث: الآية عبارة عن كلام متّصل إلى انقطاعه و انقطاع معناه فصلاً بعد فصل، و قيل معناها: العلامة، لأنّه تدلّ على نفسها بانفصالها عن الآية الأُخرى.

الرابع: طريقة أهل البيت ﷺ أنّ البسملة جزء من كلّ سورة و أنّها جزء للآية

---

(١) النمل: ٣٠.

الأُولى من السورة، و ليست بآية مستقلّة، و يدل عليه إثباتها كذلك في المصاحف الصادرة عن الخلف الحاكي عن السلف، و ظهور الإجماع و بعض الأخبار، وخلاف بعض العامّة لا يعبأ به.

الخامس: أسامي السور إمّا باعتبار خصوصيّة معنى في تلك السورة كفاتحة الكتاب، فإنّ تلك السورة إبتداء الكتاب، و سورة التوحيد، و سورة الإخلاص ونحوها.

و إمّا باعتبار تسمية الشيء بالجزء الأوّل كسورة «يّس» و سورة «والشمس» وسورة «والليل» و سورة «والفجر» و سورة «والمرسلات» و سورة «والصّافات» و سورة «الرّحمن» و سورة «ص» و سورة «ق» و سورة «ن» و نحوها.

و إمّا باعتبار بعض أجزائها الخاصّة بها، كسورة «الفيل» و سورة «البقرة» وسورة «النمل» و سورة «العنكبوت» و سورة «قريش» و سورة «الهُمزة» وسورة «التغابن» و سورة «الكافرون» و نحوها.

و إمّا باعتبار أشرف أجزائها، كسورة «يوسف»، و سورة «محمّد»، و سورة «نوح» و سورة «إبراهيم» و نحوها، و ربّما يجتمع اعتباران منها أو أكثر، ولا يخفى أنّ تسمية الشيء بالشيء لا يلزم الاطّراد بخلاف توصيفه به، فلا يضرّ وقوع اسم محمّد في سور متعدّدة وعدم تسمية الجميع بسورة محمّد.

الفصل الثالث: في حقيقة القرآن و بيان مراتبه

قد أسفلنا لك في هذا الطرس أن كلّ موجود شهوديّ فله حقيقة و قالب، والقوالب متعدّد بحسب تجدّد النشآت فكما أنّ الإنسان أوّل ماتري منه بالعيان هو الهيكل المحسوس و الشكل المخصوص، و بعد الإمعان يثبت لك أنّ له روحاً بخاريّاً يكون في هذا الهيكل سارياً و في مجارى الدم جارياً، و هذا الهيكل

بالنسبة إليه جلد بلالباب و الروح حقيقته و لبابه بلا ارتياب و هو محرّك و متحرّك و مولم و متألّم في هذا الباب، و الحسّ و الحركة لهما إليه الانتساب، و الهيكل جلد باطل و لباس عاطل داخل في الآلات و الأسباب، و هذا الروح هو الروح الحيواني عند الأصحاب و الحكماء الأطياب.

و بعد التأمّل الأقوى و النظر الأعلى يظهر أنّ لهذا الروح سلطاناً أقوى و روحاً آخر أجلا و أصغى و هو النفس الناطقة الإنسانيّة اللاهوتيّة عند العلماء، ونسبة الثاني إلى الثالث كنسبة الأوّل إلى الثاني، و كذلك للقرآن معان تظهر بالإمعان تختلف باعتبار اختلاف العوالم و النشآت، و أطوار الغيب و الشهود فبعضها مفهوم لبعض دون آخر، و بذلك يظهر أنّ المعنى الواحد يمكن أن يكون ظاهراً لبعض و مأوّلاً بالنسبة إلى آخر، و محكماً بالنسبة إلى بعض، و متشابهاً بالنسبة إلى آخر.

فقد يطلق القرآن على النقوش المصكوكة في الطّرس ما بين الدفّتين، فيقال: اشتريته بعشرين، أو بعته بثمانين، أو ائتني بقرآن مبين، أو وضعت القرآن في البين أو أنّه مغلوط و ليس بصحيح متين.

و قد يطلق و يراد به الألفاظ و الكلمات و الحروف، و هو بهذا المعنى في العرف مألوف معروف فيقال: اقرء القرآن يعني هذا اللفظ الموصوف و جوّد قرائته أي قرائة الألفاظ و الحروف، و نسبة الأوّل إلى الثاني كالاسم إلى المسمّى، و القشر إلى اللّبّ الأصفى، و اللفظ إلى المعنى.

و قد يطلق على المعاني فيقال: إنّ فلاناً لايعمل بالقرآن أولا يفهمه بالإمعان، فالمراد المعاني التي للألفاظ بيان و نسبة الثاني إلى الثالث كالأوّل إلى الثاني، و قد يراد به معنى آخر و هو ما يقال: إنّه نزل أوّلاً دفعة إلى بيت المعمور، و هو الحقيقة المطلقة الممكن تبدّلها بكلّ الصوّر، و هو في كمال البساطة و النور و شدّة الوجود و الظهور، و هو الحقيقة النوعيّة العقلانيّة الكلّيّة، التي يعبّر عنها الحكماء بربّ

النوع و عالم أجلى و أصفر من عالم الخلق و هو مع المعنى معنى، و مع اللفظ لفظ، و مع الواحد واحد و مع الكثير كثير، و هو الكلمة الواحدة، و الحقيقة الجامعة المندمجة فيه الألفاظ والكلمات، و المندرجة فيه المعاني و اللّغات. و هو عين الحقيقة النبويّة المحمّديّة، و الولاية الولويّة، و الصراط المستقيم العلويّة، والكلمة الصادقة الإلهيّة، فظهر من ذلك عدم جواز التفسير بالرأي و إن علم القرآن عند أهل بيت الوحي و معدن النبوّة. و ظهر أيضاً وجه تمثيل القرآن بصورة انسان في يوم القيامة.

و اعلم أنّه يظهر من ذلك الفصل و من الأخبار أنّ القرآن لا ينحصر في تلك الألفاظ المنقوشة، بل تلك قرآن و له حقيقة أيضاً و معان معقولة باطنيّة.

و يظهر أيضاً أنّ القرآن لا يدخل في جميع الأفهام. و يظهر من الأخبار أيضاً أنّ الآية ربّما كان أوّلها في معنىً و آخرها في آخر.

و يظهر من الأخبار أيضاً أنّه لا يلزم من نزول الأية في شخص اختصاصه به، بل ما هو السبب في نزولها فيه، و ما هو الوصف العنوانيّ إذا اتّصف به شخص آخر، فهو أيضاً من أهل تلك الآية، و عليك بالتّدبّر في الأخبار الواردة من الأئمّة الأخيار، و مطالعة تفسير الصافيّ للفاضل الكاشانيّ.

و اعلم أنّه ظهر من ذلك الفصل الفصيل أنّ القرآن هو الثقل الأكبر، و أهل بيته الأصغر، كما ورد من عن الرسول الجليل، فيتوهم في بادیء النظر إشكال، و هو أنّ الأئمّة الأخيار كلام الله الناطق، و القرآن كلام الله الصامت، كما ورد عن أميرالمؤمنين عليه السلام مع أنّه ليس فيعالم الإمكان بعد النّبي أعلى رتبة منهم بالعقل والنقل، مع أنّ القرآن علمهم و العالم أعلى رتبة من العلم.

و الجواب يظهر ممّا تقدّم في ذلك الفصل، و نقول مفصّلاً:

إنّ الجواب عن هذا الإشكال بناءً على مشارب الفقهاء و أهل الظاهر الطاهرة

عن شوايب المين و الشين و لا يشوبها عايبة خلاف الظاهر في البين أنّ الكتاب له إطلاقان:

الأوّل: وجودها الكتبيّ، و هو ما بين الدفّتين من النقوش الدالّة على الألفاظ، الدالّة على المعاني و المطالب الحقّة، التي هي نفس كلام الله، و القرآن بهذا المعنى كلام صامت و إليه يشير قول أميرالمؤمنين: «أنا كلام الله الناطق» و معنى تقدّم الإمام على القرآن بهذا المعنى و أكبريّته و أعظميّته هو التقدّم في وجوب المتابعة، إذ النقوش و الألفاظ دلالتها على المطالب الحقّة الحقيقيّة على سبيل الإجمال، و الإمام مبيّن بنحو التفصيل فهو أولى بالاتّباع.

الثاني: من إطلاقي القرآن المعاني و المطالب، و لا ريب أنّ القرآن بهذا اللحاظ أشرف و أكبر، إذ شرف أهل‌البيت بسبب حملهم لتلك المعاني، و لا ريب أنّ الأصل أكبر و أشرف.

و الحاصل: أنّ شرف النقوش القائمة بالقراطيس و الألفاظ القائمة بالملك و الشجرة باعتبار بيانها للمطالب الحقّة، و شرف أهل‌البيت أيضاً باعتبار بيانهم لها، فإذا لوحظت نفس المطالب الحقّة مع نفس أهل‌البيت، فالأوّل أكبر من الثاني، و إذا لو حظت نفس المطالب الحقّة المندمجة في الألفاظ و النقوش مع نفس المطالب الحقّة المفصّلة بلسان أهل‌البيت، فالثاني أكبر، بمعنى أولويّة الاتّباع و أشرفيّة القرآن بمعنى المطالب الحقّة بمعنى أشرفيّته بالذات، لأنّ شرف أهل‌البيت باعتبار حامليّتهم لها، فلا معنى لأفضليّتهم على القرآن بالمعنى الثاني. و أمّا أفضليّة نفس النقوش و الألفاظ على أهل‌البيت بنفوسهم و أجسامهم فلا معنى له أيضاً، كما أنّ أفضليّة أنفسهم و أجسامهم على نفس المطالب الحقّة لا دليل عليه.

و بالجملة الكلام المنسبك على سبيل الإعجاز نور يهدي إلى المطالب الحقّة، و أهل‌البيت أيضاً أنوار يهتدى الناس بهم إلى المطالب الحقّة، و لكن نورهم

مقبس من نوره، فم كالبدر في الليل، و هم أدخل في الهداية في الليل، و إن كان نورهم مقتبساً من الشمس الغائبة تحت الأرض، فهم أولى بالاتّباع و أقدم في الإرشاد، و إن كان القرآن هو الأصل في الإضائة و التنوير فلا يقدر على استفادة تمام المطالب الحقّة إلّا الأئمّة، فالقرآن هو الأكبر لأنّه الأصل في التنوير و هم أكبر في الإرشاد، لأنّ بيانهم أوضح للعباد و إن كان استفادتهم من القرآن.

و أمّا العارفون المتألهون فلهم في رفع تلك العويصة مشرب آخر، و هو أنّ الأئمّة لهم مقامات ثلاثة: مقام المعاني، و مقام الأبواب، و مقام الإمامة.

فأمّا المرتبة الأُولى: فهم في تلك الحال الحجاب الأعلى الذي لا يظهر بالكلام و لا يدرك بالأفهام، لأنّ مقامهم مقام المشيّة و هو مقام الفعل، و المفعول لا يحيط مقام الفعل، لأنّ رتبته مؤخّر عن الفعل، فهم في تلك المرتبة أعلى و أشرف من القرآن.

و أمّا المرتبة الثانية فهم فيها باب الله الذي يصدر منه الفيض إلى عالم الإمكان، فهم في تلك المرتبة متساوون مع القرآن، لأنّهم في رتبة العقل الأوّل و هو المَلك الأعظم المسمّى بالروح و هو القرآن في الباطن، و إنّما افترقا من جهة الظهور.

و أمّا المرتبة الثالثة فهم فيها آدميّ ظاهر فرض الله طاعته على خلقه، و القرآن أشرف منهم بهذا الاعتبار، و قد فصّلنا الكلام فيه في المجلّد الثالث من مشكلات العلوم من شاء رجع إليه.

الفصل الرابع: في تحقيق معنى نزول القرآن

اعلم أنّ الله تعالى وصف كتابه العزيز بالإنزال و التنزيل، و هاهنا إيراد معروف و هو بالإشكال موصوف.

بيانه أنّ الكلام مركّب من الألفاظ و الحروف، و الحرف و اللفظ عرَض من

مقولة الكيف، فإنّه كيفيّة للأصوات، فالقرآن من الأعراض، و العرض لا يتّصف بالصعود و النزول، فإنّهما يختصّان بالأجسام عند أرباب العقول.

و الجواب بوجوه: الأوّل: أنّه قد مرّ في الفصل السابق أنّ للقرآن وجوداً في عالم الحقايق، بل لو قلت إنّه جسم على وجه أعلى و أشرف فإنّك صادق، بل الأعراض أجسام عند أرباب الدقائق و الرقائق، و قد دلّ الخبر على تجسّم القرآن يوم الحساب، و قد قال الشاعر في هذا الباب:

دگــر بـاره بـوفق عـالم خـاص   شود أعمال تو أجسام و أشخاص

الثـاني: لعـلّ الإنـزال بـالنسبة إلى المـحلّ أي المَـلك الحـامل له بـناءً عـلى جسميّة الملَك.

الثالث: أنّ المـراد أنّ القـرآن نـزل مـن الحـقيقة العـالية الغـيبيّة إلى الحـقيقة السافلة الشهوديّة.

الفصل الخامس: في قاعدة شريفة من التأويل

استفدناها عن الأخبار التي عليها التعويل و إن وردت هي فيموارد خاصّة، و هي في مواضع مخصوصة ناصّة، لكن الاستقراء في الباب هو الدليل مع الخبر الدافع للقال و القيل، من أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً فلنذكر القاعدة روماً لكثرة الفائدة و طلباً لانتشار الفائدة، بل هي تلك القاعدة في الحقيقة مائدة للقاصدة اى للجماعة العاصدة و منيرة للبصيرة و الباصرة، لابدّ أن يغتنمها الزكيّ الناقدة و هي أنّ المطلقات القرآنيّة بل العمومات المشابهة بالمطلقات الفرقانيّة تـتصرّف فـي مقام التأويل إلى الفرد الكامل في الكمال، أو النقص و الوبال، فلنذكر لتشييد هذا المبنى و إحكام أحكام هذا الحكم و المعنى، آيات:

الأولى: قوله تعالى: ﴿ **وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْناً حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَ وَضَعَتْهُ**

كُرْهاً وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلٰثُونَ شَهْراً ﴾[1] فقد ورد عن الأئمّة الأحبار الأخيار من آل الرسول المختار أنّ المراد بالإنسان الحسين، و لا ريب أنّ الحسين هو أكمل إنسان وجد في الأعيان، لأنّه أعظم مظاهر أسماء الملك المنّان، و لا ريب أنّ إنسانيّة الإنسان بوساطة دراكته و مجمعيّته لجوامع كمالات العوالم، و هو عليه السلام أكمل في هذا المقام، بل إطلاق كون الحمل و الفصال ثلاثين شهراً أيضاً ينصرف إلى الحسين، فإنّه أكمل أفراد هذا العنوان و هذا غنيّ عن البيان.

الثانية: قوله تعالى: ﴿ وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلَا يُسْرِف فِى الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً ﴾[2] قد ورد في الآثار أنّ المقتول المظلوم هو الحسين عليه السلام و الوليّ خليفة الله في العالم القائم المهديّ بن العسكريّ روحي فداه و عجّل الله فرجه، فإنّ أكمل المظلومين المقتولين هو الحسين، و أكمل الأولياء حجّة الله، و أكمل المنصورين هو خليفة الله، و يؤيّد ذلك ما ورد أنّ رواية أهل البيت (فلا يسرف) نفياً ولا نهياً، فهذا المطلق ينصرف إلى الكامل.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿ وَ اِذَا الْمَوْءُدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴾[3] فقد ورد أنّ النفس الموؤدة هو الحسين عليه السلام، فإنّ الموؤدة ما وضع حيّاً في القبور و قطع عنه المأكل و المشرب و الدور و القصور، و الحسين أكمل في ذلك من حيث الظهور: لأنّ اللئام أحاطوا أطراف الإمام و حاصروه في الليالي و الأيّام، و منعوا عنه الناصر و الاقوام، فلم يجد إلى الخلاص و المناص دليلاً، و لا إلى الأوطان و البلدان سبيلاً، و لم يعطوه من الماء كثيراً و لا قليلاً، فكان عليه السلام كالحيّ المحفور المقبور، الممنوع عن المأكل والمشرب و الدور و القصور، و المحروم عن العيش و السرور، فلعنهم الله

---

(١) العنكبوت: ٨

(٢) الإسراء: ٣٣.

(٣) التكوير: ٨، ٩.

مادام الظلمة و النور و عليه سلام الله ما اشتبك النجوم في الدهور و العصور.

الرابعة: قوله تعالى: ﴿ و يوم يعضّ الظالم على يديه يقول يا ليتنى اتّخذت مع الرسول سبيلاً يَا وَيْلَتىٰ لَمْ اَتَّخِذْ فُلاناً خَلِيلاً لَقَدْ اَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْر ﴾[١] ورد عن مفاتيح علوم الرسول أنّ الظالم هو الأوّل، و فلان هو الثاني، و الذكر ولاية عليّ عليه السلام فإنّ الفرد الكامل من أفراد الظالم، الظالم الأوّل لآل الرسول، و الذكر أيضاً يراد به الكامل و لا ريب أنّ الولاية هي الذكر الكامل لله و لا أكمل منه.

الخامسة: الصراط المستقيم المذكور في كتاب الله العزيز الكريم هو أميرالمؤمنين عليّ‌بن ابي‌طالب، لأنّه يهدي به السالك إلى المآرب و المطالب، و لا يهلك الذاهب.

السادسة: قوله: ﴿ ألم ير الانسان إنّا خلقناه من نطفةفاذا هو خصيم مبين ﴾[٢] أطلق الانسان على الكامل في النفاق و الكفر و هو أُبيّ‌بن خلف.

السابعة: قوله تعالى: ﴿ إنَّا عَرَضْنَا الاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰاتِ وَ الْاَرْض وَ الجِبَال فَاَبَيْنَ اَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ اَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الاِنْسَانُ اِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ و لا بأس ببسط الكلام في تلك الآية الشريفة على قانون لا يبلغ الإيجاز المخلّ، و لا الإطناب المملّ، و مجمل المقام في تحقيق هذا المرام أنّ العرض يمكن أن يكون بلسان الحال أو المقال، و على كلّ منهما فالأمانة إمّا عرفان الملك العلام، أو التكليفيّة من الأحكام، أو هي مع التكوينيّة أو مقام المحمدة أو جميع الأربعة، و على العشرة فالسماوات و الجبال و الأرض إمّا أنفسها، أو أهلها و ساكنها أو الجميع، و على الثلاثين فالإباء إمّا بلسان الحال أو المقال أو الجميع، و على التسعين فالحمل إمّا بمعنى الخيانة أو المحافظة أو الجميع، بإرادة عموم المجاز أو الاشتراك، و على

---

(١) الفرقان: ٢٨، ٢٩.

(٢) الأحزاب: ٧٢.

المأتين و السبعين فالضمير في (منها) إما يرجع إلى الحمل أو الأمانة، و على الخمسائة و الأربعين فالإنسان إمّا هو الكامل في الخير أو الشرّ، و على الألف و الستّمائة و العشرين الظلُوم إمّا بمعنى الفاعل أو المفعول، و مضروبها فيما مرّ ثلاث آلاف و مائتان و أربعون، و لا يخفى أنّ ضرب بعض تلك الصور في بعض غير ممكن.

و تفصيل الكلام أنّ الضمير في (منها) إمّا إلى الأمانة راجع، و التقدير بحذف المضاف واقع أي من حملها، لدلالة سياق الكلام على المرام، و إمّا راجع إلى حمل الأمانة المستفاد من قوله: ﴿ يَحْمِلْنَهَا ﴾ و تأنيث الضمير باعتبار كسب الحمل التأنيث من المضاف إليه، و هو الأمانة.

ثمّ إنّ حمل الأمانة في لغة الأضداد قد يراد به الخيانة و الأمانة و التقصير في أدائها، فإنّ الخيانةموجبة لثبوت الحقّ و استقرارها في الذمّة، فهو حامل لتلك الأمانة كالمركوب الحامل للراكب، بخلاف أدائها، فإنّه يورث فراغ الذمّة منها، و حينئذ فالمراد من الأمانة المعروضة على السماوات و الأرض و الجبال و جميع خلق الله الملك المتعال الغرض و الغاية التي لأجلها خلق كلّ شيءٍ و لإتمامها دخل كل شيءٍ و كلّ ظلّ و فيْ في نظام الوجود.

فحاصل المعنى على هذا الفرض أنّ السماوات و الأرض و الجبال الراسيات بل كلّ ما دخل في دائرة التكوين من المكوّنات لم يقع تقصير منها في الأمانة التي أودعت بحسب استعداد مادّته في ذمّة هويّته، و هي المصلحة التي كانت من مصالح تماميّة الكلّ، فإنّ كلّ شيءٍ منوط و مربوط بوجود كلّ شيءٍ، كلّ بحسبه و في أيّامه و صقعه. فغاية الإيجاد اتمام تلك المصالح للرشاد و السداد و إسباغ ذلك الكمال بالنسبة إلى العباد فلم يقصر أحد في حفظ تلك الأمانة بالعناد و لم يخنها شيء بوجه من وجوه الفساد، سوى الإنسان، فإنّه قصّر بالعيان، إذ الغرض من

خلقته تكميل القوّة النظريّة و العمليّة في عالم الكون و الفساد، و العلم بحقائق الموجودات على وجه السداد، و الانصراف عن ظلمات الهيوليّات يستعدّ للمعاد، و الاتّصال بالأنوار العقليّة الشعشعانيّة من عالم الملكوت الأعلى المبرّى عن الفساد و التضاد، و الانخراط، بالانضباط في سلك الملائكة المقرّبين البررة الخيرة الأمجاد الأنجاد، حتّى يستكمل جواهر ذاته المحاط بالأضداد، و يستجمع كمالات ملكاته، و يصير نسخة جامعة لعالم الوجود، و يحصل له في انتهاء سلسلة العود منزلة العقول الفعّالة في ابتداء سلسلة البدو، و تلك الدرجة العالية والمرتبةالعليّة المتعالية من الأمانة عناية سابغه ربّانيّة، و حكمة بالغة إلهيّة، أودعها في ذمّة استعداد الحقيقة الكاملة البشريّة، و القوّة الجامعة الإنسانيّة، و لا ريب أنّ الإنسان خان في تلك الأمانة، و صرف تلك القوّة في الموهومات الدنيويّة والشهوات الدنيّة، و قصّر عن مواظبة تلك الآية الشريفة: ﴿ رَبَّنَا اَخْرِجْنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ اَهْلُهَا ﴾[1] فإنّ تلك القرية كما قال به السيّد الداماد الجليل في مقام التأويل، يراد بها صقع عالم الكون و الفساد، و طرح ذاته عن أوج ساحة شرف العالم العلويّ إلى حضيض مضيق العوالم الخسيسة السفليّة، و حينئذ فيكون قوله تعالى: ﴿ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ واقعاً في مقام التعيير و التوبيخ و المذمّة و الملامة، و هذا الذمّ و اللوم إنّما يرجع إلى نوع الإنسان باعتبار بعض الأفراد و الأعيان، أي الأنفس الخسيسة المواقعة في عالم الزمان و أرباب العقول الناقصة السخيفة، الخارجة عن حقيقة إنسانيّة الإنسان، فإنّهم ضعّفوا الاستعداد الفطريّ الذي كان بحسب الفطرة الأوّليّة، المجعولة من الملك المنّان بسبب الاستعداد المكسوب، الذي صار فطرة ثانويّة الآن، فهذا الإنسان جعل الذات القدسيّ و الجواهر الملكوتيّ الذي هو النفس الناطقة المجرّدة، التي هي بحسب الجبلّة المفطورة

---

(١) النساء: ٧٥.

و المرتبة الأصليّة أي العقل الهيولائيّ القابل لكونه حاقّ عرض الكمال أي مرتبة العقل بالمستفاد و النسخة المطابقة لنظام الوجود، و أخيرة المراتب بسلسلة العود و أشرف تحايل طبقات الممكنات، راجعاً برجع القهقرى و منتكساً في المرتبة المنكوسة المكسوبة، أي الفطرة الثانويّة، بحيث صار تلك الذات في الخسّة وخسارة الصفة تختمة ديوان السفالة و خاتمة عنوان الجهالة، و أدون أصناف المصنوعات و أخسّ أفراد المكوّنات.

الاحتمال الثاني: كون الحمل عبارة عن التحمّل و القبول، و التزام الحفظ و المحافظة، و تعهّد الأداء و تأديتها، و علّة الإشفاق و الخشية من حملها هو خوف التقصير في إيفاء حقّ أدائها إلى الحكيم الخبير كما قال الشاعر:

آسمان بار أمانت نتوانست كشيد   قرعه فال بنام من ديوانه زدند

و في هذا الاحتمال للمهرة من أرباب التفاسير و أهل الحال في تفسير الأمانة وتعيين المراد منها أقوال:

فمن بعض أرباب الكمال: أنّ الأمانة معرفة الله المتعال، و ليس المراد و المآل معرفة كُنه الذات، لأنّ كنه ذاته المتعالية و صفاته السّامية يستحيل أن يدركه مدرك من المدارك العالية و السافلة، و يمتنع أن يرتسّم في عقل من العقول، و الفرق بين العالم و الجاهل في هذا القول أنّ العالم يثبت جهله بالبرهان، و الجاهل في مقام الحرمان عن هذا البيان، و لذا قال العالم العيلم[1] السالك مسالك الرشاد السيّد الداماد في كتاب الإيماضات و التشريقات: أنّ الجهل المعلوم بالبرهان هي قصيا مراتب العرفان، فغاية مرتبة معرفة العارف الكلّ أن يثبت واجب الوجود بالذات، و صفات كماله التمجيديّة و التقديسيّة جلّ جنابه بالبراهين العقليّة اليقينيّة، ويحلّ الشكوك و يدفع الشبهة بالقوانين القطعيّة الحقّة، و الأُصول المحقّقة الحقيقيّة،

---

(١) العيلم: البحر.

ويعلم أنّ صيد معرفة تلك الحقيقة المقدّسة الحقّة لا يدخل في شبكة إدراك عقل من العقول، بل هو عنقائيّ الوصول، و هذه المرتبة من العرفان تختصّ بنفس الإنسان، و لا يمكن السماء و الأرض و فيهما تحصيل مثل ذلك البرهان لعدم الاستعداد الفطريّ في غير الإنسان بالعيان، فإن الملك عرفانه على نحو البداية و العيان لا الاستدلال و البرهان، و هكذا جميع ما هو غير الإنسان و على هذا فقبول الإنسان و تحمّله لتلك الأمانة و إباء غيره من أصحاب الإمكان، إنّما هو بلسان حال الهويّة و بيان الاستعدادات الفطريّة، و القابليّة الذاتيّة، و عرضه تعالى تلكالأمانة بلسان العلم و العناية، و الاختيار و المشيّة، و الصنع و الإيجاد، و التكوين و الإفاضة.

و أمّا قوله تعالى: ﴿ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ فهو بناء على هذا المشرب مقام مدح تلك المنزلة و بيان جسارة الفطرة الإنسانيّة، كما أنّه يقال: لمن ارتكب أمراً صعباً و لا يتفكّر في وخامة عاقبته هذا ظالم جاهل، و ذلك في مقام التعجّب و ليس ذلك ذمّاً و لوماً.

و احتجّ جماعة من المفسّرين إلى أنّ الأمانة عبارة عن الحكم التكليفيّ التشريعيّ من الأوامر و النواهي، و الأمر التكوينيّ الذي هو الترتّب في مجازات المثوبات لأرباب الطاعات، و العقوبات لأهل المعاصي في دار الخلود و العالم الباقي الموعود المهعود، فإنّ تلك القابليّة تختصّ بالحقيقة الإنسانيّة، على سبيل العيان و الشهود.

و مال فرقة من البارعين المهرة الحذقة الخيرة من أهل التحقيق: أنّ الأمانة مقام الحمد، و غاية ارتفاع هذا المقام مرتبة كمال جامعيّة العقل بالمستفاد الذي هو المصطلح للأعلام، و هو النفس المقدّسة النبويّة المحمّديّة المحموديّة، عليه وعلى آله الصّلاة و السّلام، و درجة الخاتميّة في السفارة و الرسالة، و هي الذات

المقدّسة الأحمديّة، و تالي تلك المرتبة، و ثاني هذه المنقبة الرفيعة، مرتبة النيابة و الوصاية و الولاية، و درجة الخلافة أعني النفس المطهّرة الولويّة، و الذات المكرّمة العلويّة صلوات الله و سلامه عليه و على مولّيه.

بيان هذا المطلب الأعلى، و المقصد الأقصى، و الغرض الأسنى، أنّ حقيقة الحمد ليست إلّا إظهار صفات كمال المحمود و سمات المعبود، و لا ريب أنّ كلّ مكوّن في المكوّنات المعهودة، و كلّ موجود في الموجودات المعدودة يدلّ بلسان حاله و استعداده مرتبة كمال من الكمالات المطلقة الوجوديّة، للحيّ القدير المسجود، كالقدرة، و الحياة، و العلم، و الإرادة، و المشيّة، و الاختيار، التي هي عوارض ذاته في عالم الإمكان و الشهود، فيدلّ بذلك على أنّ صفة الكمال المطلق قائم بنفس ذات الحقّ و الكمال العارض لماهيّة الممكن من الأظلال و الأفياء لذات الحقّ و فيض الصنع المطلق، فإن ما بالغير لابدّ إلى أن ينتهي إلى ما بالذات بالبداية العقليّة و الضرورة الفطريّة. و لنعم ما قال الروميّ في المثنويّ:

جنبش سنگ آسيا در اضطراب　　　أشهد آمد بر وجود جوى آب

فنفس ذات ماهيّة الممكن بحسب صفة الكمال الذي عرض له في الأحوال حمد لذات الحقّ القيّوم على الإطلاق ذي الجمال و الجلال، و لذا سمّي عالم الملكوت أعني عالم الأنوار العقليّة و الذوات الأمريّة، بعالم الحمد و التسبيح والتحميد، و في القرآن المجيد و الفرقان الحميد أُشير إلى تلك التسمية في قوله تعالى: ﴿ لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ ﴾[1] فذرّات أفراد الكائنات و آحاد هويّات الممكنات بلسان حال طباع الإمكان الذاتي بعد تمهيد مقدّمة مقرّرة، الشيء مالم يجب لم يتقرّر و ما لم يجب لم يوجد، تشهد بإقامة البراهين على اثبات الوجود والوجوب الذاتيّين للحقّ الواجب بالذات من جميع الجهات والحيثيّات، ولمّا كان استجماع الصفات

---

(١) التغابن: ١.

وجامعيّة الكمالات في عالم الإمكان مختصّة بدرجة النفوس الكاملة من نوع البشر، و وظيفة لمرتبة العقل بالمستفاد المقرّر للإنسان الكامل العارف، فجوهر ذات هذا الإنسان عين حمد ذات الحقّ، القيّوم الواجب بالذات، فبلسان صفاته الكماليّة يبيّن و يبرهن بأنّ الصفات الحقيقيّة و الكمالات المطلقة الوجوديّة كلّها عين مرتبة بحت ذات الحقّ الأحديّة القيوميّة التي هي بمحوضة الحقّيّة، و وحدة حيثيّة الوجوب الذاتي بلا شوائب الحيثيّات التقييديّة و التعليليّة، يستحقّ جميع الأسماء الكماليّة التنزيهيّة و التمجيديّة، و كمالات عوالم الوجود بشراشرها اظلال ذات القدّوس الحقّ، و مواهب جود الفيّاض المطلق، و حينئذ يمكن أن يراد من الظلوم و الجهول معنى المفعول، أي هذا الإنسان الكامل مظلوم و مجهول حقّه، غصب مرتبته الظالم الغشوم، و هو الأوّل و الثاني و الثالث، و يمكن كون الفعول بمعنى الفاعل، و المراد بالإنسان، الكامل في الشّر حيث خان ولاية وليّ الله و غصب حقّه.

الثامنة: قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴾[1] فقد ورد في الأخبار أنّ عليّاً هاد، فإطلاق الهادي ينصرف إلى الفرد الكامل، و هو أميرالمؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

التاسعة: إطلاق الذكر في القرآن ينصرف إلى ولاية وليّ الله وصيّ خاتم الأوصياء كقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ ﴾[2] و غير ذلك من الموارد.

العاشرة: الطاغوت ينصرف إلى الفرد الكامل و هو عدوّ وليّ الله، و غاصب حقّه.

الحادي عشر: قوله تعالى: ﴿ رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللهِ ﴾[3] الرجال في مقام التأويل هم الرسول و الآل، كما تنطّقت الأخبار بهذا المقال،

---

(١) الرعد: ٧.

(٢) الفرقان: ٢٩.

(٣) النور: ٣٧.

وإطلاق الرجال ينصرف إلى فذالك أرباب الحال و محاور دوائر الكمال، إذا الرجل من فيه القوّة الفاعلة، و الأُنثى من فيه القوّة المنفعلة، فحقيقة الرجل من لا يتأثر نفسه بوساوس القوى الشهوانيّة في الأحوال، و لم يكن لفطرته المفطورة زوال ولا من إغواء الأبالسة دثور و اضمحلال، و المصداق الكامل لتلك الحقيقة الحقّة القويّة الوثيقة الشريفة أفلاذ كبد الرسول و الآل، فإنّهم جرّوا بهذا المنوال ﷺ الله الملك المتعال.

الثانية عشر: الشجرة الملعونة في القرآن مأوّلة ببني أُميّة و آل أبي سفيان، فإنّ الشجرة الغير المثمرة، بل المثمرة بثمرة مُرّ، كشجرة الزقّوم، هي حقيقة السلاطين المتغلّبين في الكفرة الفسقة الفجرة، و أكملهم آل أبي‌سفيان لما صدر منهم بالمشاهدة و العيان من مخالفتهم لعترة الرسول و القرآن، و ذلك غنيّ عن التبيان.

و يشهد به ما ورد أنّ المراد بقوله تعالى: ﴿ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ ﴾[1] و قوله تعالى: ﴿ فَمَا يَزِيدهُمْ اِلَّا طُغْيَاناً ﴾[2] هو يزيدبن معاوية عليهما الهاوية، فالمطلق في هذا المقام ينصرف إلى الكامل في الشرّ و النقصان، و فيما ذكرنا في ذلك الفصل كفاية لمن حام حول حمى الفرقان بالنسبة إلى تأويل مطلقات كلام الله الملك المنّان.

الفصل السادس:

في‌التعديّ عن تأويل آية ورد فيها رواية إلى آية أُخرى على نهج أحرى، و وجه أوفى، بحكم العقل الوافي الكافي في أمثال المقام، و لنذكر تهذيباً لهذا المرام آيات:

الأُولى: قد ورد في سورة الدخان عن معادن علوم القرآن في قوله تعالى:

---

(١) الإسراء: ٨٢

(٢) الإسراء: ٦٠.

﴿ حَمٓ وَالكِتَابِ المُبِينِ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴾[1] أنّ المراد بالليلة المباركة، ليلة القدر، و هذا في مقام الظاهر، و أمّا في مقام الباطن ففي الكافي عن الكاظم عليه السلام[2]: أنّه سئله نصرانيّ عن تفسير هذه الآية في الباطن فقال عليه السلام: أمّا (حَمٓ) فهو محمّد و هو في كتاب هود الذي أُنزل عليه، و هو منقوص الحروف. و أمّا (الكتاب المُبين) فهو أميرالمؤمنين عليه السلام، و أمّا (الليلة) ففاطمة عليها السلام، و أمّا قوله: ﴿ فيها يُفرقُ كُلّ أمرٍ حكيم ﴾ يقول يخرج منها خير كثير فرجل حكيم و رجل حكيم و رجل حكيم فقال الرجل: صِف لي الأوّل و الآخر من هؤلاء الرجال؟ فقال عليه السلام: إنّ الصفات تشتبه، و لكنّ الثالث من القوم أصف لك ما يخرج من نسله، و أنّه عندكم لفي الكتب التي نزلت عليكم ان لم تغيّروا وتحرّفوا و تكفروا و قديماً ما فعلتم ـ الحديث.

فهذا الخبر دلّ على أنّ (الكتاب) هو أميرالمؤمنين، و (الليلة المباركة) فاطمة الصدّيقة أُمّ الأئمّة الميامين، أي أنزلنا أميرالمؤمنين في بيت أي فاطمة، و لمّا ورد هذا التفسير حسبما بيّن في التحرير تسرّينا و تعدّينا و أجرينا هذا التقرير في النظير، و قرّرناه في سورة القدر بهذا التقرير، و يؤيّده ما ورد أيضاً أنّ المراد بـ(ألف شَهْرٍ) ألف شهر تملكه بنوأُميّة، أي أعطيناك فاطمة و هي خير من ألف شهر تملكه بنوأُميّة، و المراد بـ(مَطْلَعِ الفَجْر) حينئذ ولادة الحسين عليه السلام يعني أنّ فاطمة عليها السلام كانت في سلامة من المصائب و عافية ممّا في تلك النشأة من البليّات والمعائب، إلى أن ولدت مفخر الأطائب، محطّ رحال النوائب، الحسين المقتول بأيدي النواصب، إذ بعد ولادتها و الإطلاع على ما يرد عليه من المصائب، ويتجمّع عليه الكتائب، و ضيّق عليه المطاعم و المشارب، و يشال رأسه على

---

(١) الدخان: ١، ٤.

(٢) الكافيّ ١: ٤٧٨ كتاب الحجّة باب مولد أبى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام ح: ٤، نورالثقلين ٤: ٦٢٣.

رماح أرباب المثالب، أقبلت على فاطمة رزايا جليلة، و مصائب عظيمة، و صار يومها كالليلة الدهماء، و أقبلت جيوش الهمّ و الغمّ إليها، و إنّما أوّلنا الفجر بالحسين، إذ ورد في الأخبار المعتمدة في البين في ﴿ وَ الْفَجْرِ وَ لَيَالٍ عَشْرٍ وَ الشَّفْعِ وَ الْوَتْرِ ﴾[1] أنّ الفجر هو الحسين، فإنّه طلع من بروج الإمامة و ظهر من التهامة مع الجُيوش و الأعلام و العلامة، و ذلك بعد اختفاء شمس الولاية، و شهادة بدر فلك الخلافة، أعني أميرالمؤمنين و صِنْوه الحسن، فجاهد لإقامة ما هو للإسلام دعامة، فذاق من كؤوس الشهادة مالا عين رأتْ و لا أُذن سمعت، و ورد أنّ المراد بـ(لَيَالٍ عَشْرٍ) الأئمّة العشرة أي الحسن و الأئمّة من ذرّيّة الحسين سوى مهديّ الأُمّة، فإنّهم للتقيّة و الخوف عن الفجرة الفسقة الكفرة صاروا في الغروب و الأُفول، و قعدوا في زوايا الخمول، فشبّههم الله تعالى بالليل المستور المغمور، (والشّفع) أوّل كما في الخبر بقالع باب الخيبر، إذ هو شفع لفاطمة (والوتْر) هو الرسول، لكونه فرداً وتراً في المرتبة و المقام عند أرباب العقول لا يشاركه شيءٌ في قوسي الصعود و النزول.

بقي الكلام في حديث الكاظم ﷺ، فإنّه خبر مفصّل لم أرَمَن كشف النقاب عنه. وجه الإشكال أنّ فاطمة لم تلد إلّا الحسين و الحسن مع أنّ لفظ الرجل في الخبر وقع ثلاث مرّات، فإن أُريد بالثالث القائم ﷺ فهو خلاف الظاهر، لأنّ قوله: «أصف لك ما يخرج من نسله» ظاهر في الحسين، حيث يخرج من نسله الإمام القمقام القائم المذكور في الكتب السماويّة، لا أولاد القائم، على أنّ المناسب مَن يخرج دون ما يخرج، لأنّ «ما» لما لا يعقل إلّا أن يقال: إنّ ذلك من باب التعظيم كما في قوله ﴿ وَ السَّمَاءِ وَ مَا بَنٰهَا ﴾[2] و إن أُريد من الرجال الثلاثة أميرالمؤمنين

---

(١) الفجر: ١، ٣.

(٢) الشمس: ٥.

والحسن و الحسين و المراد بما يخرج من نسله القائم عليه السلام فينا فيه قوله: «يخرج منها» لأنّ أميرالمؤمنين لم يخرج من فاطمة عليها السلام، و إن أراد من لفظ الرجل ثلاث مرّات مطلق الكثرة لا التعيين في الثلاثة، نافاه قوله: «و لكن أصف لك ثالث القوم».

و الحقّ أن يوجّه بواحد من التأويلات المتقدّمة و إن كانت خلاف الظاهر، لكن لا ضير فيه إذ التأويل هو خلاف الظاهر، فإذا لم يستقم الأخذ بالظاهر تعيّن التأويل فيه.

و يمكن أن يقال: المراد الحسن و الحسين و المحسن الذي سقط و إن كان إطلاق الرجل عليه خلاف الظاهر.

و يمكن أيضاً أن يقال: المراد بالثالث مصيّر الاثنين ثلاثة و جاعلهما ثلثاً يعني أنّ الحسين ثان و يصير الاثنين ثلاثة باعتبار ما يولد منه، و هو القائم، فالحسين ثان و يجعل هذين الاثنين ثلاثة باعتبار كون القائم من ولده.

و أمّا السرّ في جوابه عليه السلام بوصف الثالث دون الأوّل و الثاني، فوجهه بناء على كون واحد من الرجال أميرالمؤمنين أنّ أميرالمؤمنين قد مضى سبيله فلا حاجة إلى توصيفه و الحسن كذلك، مع أنّ الحسن لم يخرج من نسله خير كثير، بل كان نفسه الشريفة خيراً كثيراً، و الحسين و إن مضى لكن وصفه باعتبار ما يخرج من نسله.

و يبقى الكلام في أنّ السائل لِمَ سئل عن الأوّل و الآخر دون الثاني؟

و لعلّ وجهه أنّ الأوّل و الآخر إذا علما صار الرجال كلّهم محدودين معيّنين، إذ الوسط يتعيّن بتعيّن الأطراف أي الأوّل و الآخر. و يمكن أن يقال: إنّ السائل فهم العدد الكثير لا الثلاثة فقط فتعذّر باعتقاد السائل بيان الجميع و توصيفهم، فسئل عن الأوّل و الآخر، و يتعيّن الأوسط حينئذ.

الثانية: قوله تعالى: ﴿ وَ الضُّحىٰ وَ اللَّيْلِ إِذَا سَجىٰ ﴾[1] و هذا و إن لم أعثر في تأويله

---

(١) الضحى: ١، ٢.

على شيءٍ من الأخبار، و لم يبيّن أحد من الأبرار شيئاً من الأسرار، و لكن وقع في نظيره تأويل من الآثار الواردة عن الأئمّة الأخيار و هو قوله تعالى: ﴿ وَ النَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ﴾ في سورة و اللّيل فقد ورد عن الباقر عليه السلام[1]: أنّ النهار هو القائم عليه السلام الدائم فتسرّينا و تعدّينا و قلنا: يمكن أن يكون المراد بـ(الضُّحىٰ) الذي هو جزء من أجزاء النهار هو القائم عليه السلام، فإنّ النهار هو مظهر النور و الهداية، و ماحي آثار الظلمة و الغواية، و ذلك يشمل جميع الأئمّة الميامين، و لكن غير القائم كانوا في زوايا الخمول مقيمين، حتّى سيّدهم أميرالمؤمنين، لأنّه أيّام خلافته كان يتّقي عن سطوات الناصبين، فانحصر الضحىٰ بالقائم بعد الاستتار. و ممّا يناسبه أنّ تلك السورة نزلت تسليةً للنبيّ المختار، و وقعت في مقام تعديد نعمة الله الملك الجبّار، و لا ريب أنّ وجود القائم من أعظم النعماء بالنسبة إلى النّبي و إلى جميع أهل الأرض، بل إلى جميع الممكنات.

و أمّا قوله تعالى: ﴿ وَ اللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ﴾[2] فهو كسابقه ممّا لم نجد في تأويله دليلاً و لا إلى كشف أسراره الباطنة سبيلاً سوى أنّه ورد في ﴿ وَ اللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ﴾ عن الباقر عليه السلام[3] أنّ غشى أميرالمؤمنين في دولته و تغلّبه و أميرالمؤمنين يصبر، فيمكن أن يكون الليل هاهنا مأوّلاً به لكن يرد عليه إشكال صعب الانحلال و هو أنّ خلافة الخليفة إذا كانت باطلة عاطلة فلا تكون الشرافة لها حاصلة، فكيف تكون مُقسماً بها؟ و لا قدر لها و لا مقدار عند الخالق الجبّار بل هو أسوء الأشرار، و لم أجد من تعرّض لتلك العويصة من الأحبار الأخيار، و ما رأيت في انحلالها كلاماً من الأفاضل الأبرار و لكن خلج ببال القاصر شيء من أبكار الأفكار، و هو أنّ

---

(١) تفسير القمّي ٢: ٤٢٥.

(٢) الضّحى: ٢.

(٣) تفسير القمّي ٢: ٤٢٥.

التعظيم الحاصل بالقسم للمتعلّق بحسب الاعتبار و هو المغصوب منه لا الغصب، فلمّا كان هذا ظلماً عظيماً صدر من الأشرار كما وصفه تعالى في آية الأمانة بكونه ﴿ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ فالمراد بالمقسم به هو المظلوم لا الظالم و هو في المحاورات العرفيّة شايع، كما ندعو و نقول: ربّنا نسئلك بحقّ الظلم الذي جرى على الحسين أن تفعل بنا كذا و كذا أي بحقّ مظلوميّته. و الحاصل أنّ المقسم به في الحقيقة أميرالمؤمنين فتدبّر.

الثالثة: قد ورد في قوله تعالى: ﴿ وَ امَّا مَنْ اُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ ﴾[1] أنّه نزل في معاوية فتعدّينا و قلنا: إنّ قوله تعالى في سورة الواقعة: ﴿ وَ اَصحَابُ الشِّمَالِ ﴾ المراد به أيضاً معاوية.

الرابعة: قد ورد في قوله تعالى: ﴿ اِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ ﴾[2] أنّ المراد بالصلاة ولاية أميرالمؤمنين، و الفحشاء هو أوّل المتقلّبين، و المنكر هو ثاني المتحلّقين فتعدّينا و أجرينا هذا البيان المبين في قوله تعالى: ﴿ اِنَّ اللهَ يَأمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الإِحْسَان وَ اِيتَاء ذِى القُرْبىٰ وَ يَنْهىٰ عَنِ الفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ ﴾[3] فقلنا: إنّ الفحشاء من وجد إلى الخلافة سبيلاً، و المنكر من جعل الأوّل دليلاً و جعل السلطنة بعد الأوّل منزلاً و مقيلاً، و لم يدع لآل الرسول عزّاً كثيراً و لا قليلاً، و عدد المنكر مع عدد الثاني سيّان، فاحسبهما حساباً جميلاً.

الخامسة: قد ورد عن أرباب العصمة في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَتَسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيم ﴾[4] أنّ النعيم الذي يسئل عنه الربّ الكريم المعصومون من آل الرسول الرحيم، فأجرينا هذ التأويل في قوله تعالى: ﴿ وَ اَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾[5] فالنعمة

---

(١) الحاقّة: ٢٥.

(٢) العنكبوت: ٤٥.

(٣) النحل: ٩٠.

(٤) التكاثر: ٨

(٥) الضّحى: ١١.

ولاية عليّ‌بن أبي‌طالب و أولاده الأطائب، فإنّ تلك‌النعمة من أكمل أفراد النعماء لكلّ طالب و راغب.

السادسة: لم أقف على تأويل سورة النصر بالأئمّة الإثنى عشر سلام الله عليهم إلى يوم المحشر، و لكن النيشابوريّ[1] في تفسيره ذكر حديثاً عن الإمام المظلوم الممتحن السبط المسموم المؤتمن نور حدقة عليّ، الحسن، و يستفاد من هذا الخبر تأويل السورة، و العجب العجاب عن النيشابوريّ مع أنّه ملقّب بالعلّامة عند جماعة العامّة، قد ذكر هذا الخبر مع أنّه يدلّ على أنّ مذهبه باطل، و أنّ الحقّ في طريقة الإماميّة حاصل، و قد أجرى الله الحقّ اتماماً للحجّة على لسان هذا الفاضل فقال: و سئل الحسن‌بن عليّ فقال: نحن الناس، و أشياعنا أشباه الناس، و أعدائنا النسناس، فقبّل عليّ بين عينيه و قال: ﴿ اللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾[2] انتهى كلامه. فانظر إلى تعصّب هذا الفاضل الجليل حيث يذكر الشافعيّ و اضرابه في غاية التعظيم و التبجيل فيقول: قال الإمام الشافعيّ ﷺ، فضلاً عن ابن‌أبي قحافة، و ابن‌الخطّاب، و ابن‌عفّان، و يذكر ثمرة شجرة النبوّة و غصن نخل الخلافة و الرسالة، و لباب دوحة السماحة و الفتوّة، و ريحانة الرسول و فلذة كبد البتول بلا ذكر لقب و تعظيم، و لا ثناء و تكريم، بل يذكر اسم عليّ الذي هو في الصحابة بمنزلة المعقول من المحسوس، مع خفّة لا يصدر عن الأديب بل بلا ترضّ و تلقيب أنّ ذا العجيب، نعم كلّ يعمل على شاكلته، و هو النسناس بلا ريب و التباس.

و حاصل الكلام في هذا المقام أنّ الناس في هذا المرام عبارة عن الأئمّة الأعلام، بمقتضى هذا الخبر المرويّ عن الإمام ؑ، فأينما وجدت تلك اللفظة حملناها عليهم في أمثال المقام، بل الظاهر من هذا الخبر أنّ السؤال عن الإمام ؑ

---

(١) غرائب القرآن ٣٠: ٢٠٧.

(٢) الأنعام: ١٢٤.

وقع عن المراد بالناس في تلك السورة، و حاصل التأويل أنّه يدخل الأئمّة في دين الإسلام و ذلك نعمة جليلة جميلة على النّبي و على الأنام، لابدّ لك و منك التسبيح و التحميد عليها مدى الشهور و الأعوام، بل الأئمّة نصر الله تعالى على الدوام، فبهم نصر دين الإسلام و بوجودهم أُبيد الشرك و فتحت بلاد الكفر للمسلمين من الآثام.

الفصل السابع:

في أنّ في الكتاب نبذاً من الخطاب من حضرت ربّ الأرباب إلى سكنة التراب، من باب إيّاك أعني و اسمعي يا جارة، قال كاشف الأسرار و الدقائق جعفربن محمّد الصادق: نزول القرآن بأيّاك أعني و اسمعي يا جارة.[1] الجارة: الضرّة و هي واحدة الضرائر و هنّ زوجات الرّجل، لأنّ كلّ واحدة تضرّ بالأُخرى بالغيرة، قيل لها جارة استكراهاً للفظ الضرّة. و هذا الكلام من أمثال العرب، و أوّل من قالها: سهلبن مالك الفزاري و ذلك أنّه خرج فمرّ بحصن أحياء طيّ فسئل عن سيّد الحيّ فقيل: هو حارثةبن لام الطائيّ قام رحله فلم يصبه شاهداً، فقالت له أُخته: أنزل في الرحب و السعة فنزل فأكرمته و ألطفته، ثمّ خرجت من خباء أي مسكن إلى خباء فرآها أجمل أهل زمانها، فوقع في نفسه منها شيء منها شيء ولا يدري كيف يرسل إليها و لا ما يوافقها من ذلك، فجلس بفناء الخباء و هي تسمع كلامه و ينشد:

يا أُخت خير البدو و الحضارة ... كيف ترين في فتى فزارة

أصبح يهوي حرّة معطارة ... إيّاك أعني و اسمعي يا جارة

فلمّا سمعت علمت أنّه إيّاها يعني فضرب مثلاً.

---

(١) الكافي ٢: ٦٣١.

و حاصل تلك القاعدة في هذا الباب أنّ نبدأ من الخطاب الواقع في الكتاب خطاب ظاهراً إلى النّبي ﷺ و لكنّ المراد أُمّته، و هذه آيات كثيرة و تنحلّ بتلك القاعدة شبهات في حقّ الأنبياء فمن الآيات:

قوله تعالى: ﴿ وَ لَوْ لَا اَنْ ثَبَّتناكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ اِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً ﴾[١] فالمراد المؤمنون من أُمّته.

و منها: قوله تعالى: ﴿ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ... ﴾[٢] و المراد أُمّته.

و منها: قوله تعالى: ﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ ﴾[٣] أي ذنب أُمّتك. و ورد في تلك الآية أيضاً أنّ الله حمل رسول الله ﷺ ذنب أُمّته و غفر له، و المراد ذنوب الفرقة الناجية الإماميّة. و ورد أيضاً في تلك الآية أيضاً أنّ قريشاً زعموا لرسول الله ذنوباً، فقال الله تعالى: توبيخاً لهم وجرياً لهم على اعتقادهم أنّ الله غفر له ذنوبه التي جعلوها ذنباً له.

و منها: قوله تعالى: ﴿ لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ ﴾[٤] و المراد أُمّته، و إلّا فالرسول لا يشرك أبداً. و روى الدار قطني[٥] من العامّة أنّ شخصاً سرق مال شخص، فأتى به إلى رسول الله ﷺ فأراد قطع يده، فقال السارق: تقطع يدي له و أنا أقدم منه إيماناً، فقال الرسول: و لو كانت فاطمة، فلمّا سمعت فاطمة حزنت، فأنزل الله تعالى: ﴿ لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيحبطَنَّ عَمَلُكَ ﴾ فلمّا سمعه رسول الله حزن، فأنزل الله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَة اِلّا الله لَفَسَدَتا ﴾[٦] و هذا خبر مفصّل و الظاهر أنّ كلّ

---

(١) الإسراء: ٧٤.

(٢) الكهف: ٢٨.

(٣) الفتح: ٢.

(٤) الزمر / ٦٥.

(٥) المناقب لابن شهر آشوب ٣: ٣٢٤. نورالثقلين ٤: ٤٩٧.

(٦) الانبياء / ٢٢.

ذلك من باب التسلّي أي كلّ ذلك يعدّ من المحال رفعاً لحزن الرسول و حزن فاطمة. و لا يخفى أنّ التعبير بالخطاب لرسول الله مع كون المراد أُمّته من باب التسلّي و التلطّف في التكليف، و الشفقة و إظهار النصفة، لئلّا يشكل الأمر على الأمّة، ليحصل توطين أنفسهم في تحمّل هذه الكلفة، و هذا الوجه أحسن لرفع الإشكال عن الجزالسابق من الوجه المتقدّم، إذالخطاب يصير إلى الرسول بناءً على ما تقدّم بخلاف ذلك الوجه فتدبّر جدّاً.

الفصل الثامن:

لابدّ للمفسّر أن يبيّن ملاحة الآيات القرآنيّة، ليحصل للسامع نشاط، و لقاري هذا العلم انبساط، و يعلم الناس أنّ كلام الله في الإعجاز بحسب البلاغة فوق طوق ذوق البشر، و الملاحة ليست ممّا يمكن إدراك كنهه، و لكن يمكن بيانه بوجه ما، بحيث يظهر الملاحة، ألاترى أن نظم الفردوسيّ في أوصاف سلاطين المجوس و مبارزاتهم من الملاحة في لغة الفُرس بمكان. و المراد من الملاحة أنّ أداء المطلب بتلك العبارة بتلك الهيئة ممّا يهنأ سماعه للسامعين، بحيث لا يملّ من كان من المشتاقين، و يزداد شوقه في استماع الكلام المبين، و يعجبه هذا المعنى بهذا النحو كلمات من بين كلمات المتكلّمين، ألاترى أنّ الفردوسيّ عبّر عن أمر الأمير عسكره بالمبارزة و تغيير الهيئة بهذا العبارة

بفرمود تا رخش را زين كنند   سواران بروها پر از چين كنند

فانظر إلى ملاحته حيث عبّر عن تهيئة العساكر بقصد الحاجب الدالّ على الغضب، و قال أيضاً:

بفرمود تا رخش را زين كنند   دم اندر دم ناى زرّين كنند

و قال أيضاً في وصف رجوع المركب بدون الراكب بسبب قتل صاحبه:

به بینیم تا اسب اسفندیار سوی آخر آید همی بی‌سوار
و یا بارها رستم جنگ جو بایوان نهد بی‌خداوند رو

فإنّه مليح جدّاً حيث عبّر عن مغلوبيّة أحد المبارزين بتلك العبارة، و قال أيضاً:

بدو گفت نرم ای جوان مرد نرم زمین سرد خشک و هوا نرم گرم

و غير ذلك من كلماته المليحة، فإذا عرفت شيئاً من أوصاف الملاحة فلا ريب أنّ الآيات القرآنيّة في أعلى درجات الملاحة، و لنذكر في المقام هي في هذا المرام حجج بيّنات:

منها: قوله تعالى: في سورة إبراهيم: ﴿ **فَلَمَّا جائَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَات فردوا اَيديهم في اَفواههم** ﴾[1] عبّر تعالى عن عدم إجابة الأُمم لرسول محترم، بوضع اليدين على الأفواه، فإنّه يدلّ على قساوة قلوبهم بلا غاية، ألاترى أنّ الإنسان إذا كلّفته بشيء يستكرهه، أو تخبره بخبر عجيب هو كاره له، يضع يده على فمه إظهاراً للاستكراه و الامتناع، أي لا تقل هذا مرّة أُخرى، و هذا أحرى و أبلغ في إفادة الكراهة، و هذه ملاحة بيّنة واضحة.

و منها: قوله تعالى: ﴿ **فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ** ﴾[2] فإنّه جرت عادة النسوان و العجائز أنّهنّ إذا استمعن خبراً غريباً يضربن يدهنّ على وجههنّ إظهاراً للتّعجب و إبرازاً لكونه أمراً غريباً، فلمّا سمعت زوجة إبراهيم بشارةالحمل و الولد مع أنّها كانت من العجائز، عدّت هذا من الأُمور الغريبة، فأداء هذا المطلب بما قد عُرِب[3]أمر غرب و فيه كلّ العجب.

و منها: قوله تعالى: ﴿ **ذَرْنِي وَ مَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً** ﴾[4] و قوله تعالى: ﴿ **فَقُتِلَ كَيْفَ**

---

(١) الغافر: ٨٣

٢ - الذاريات: ٢٩.

(٣) قوله بما قد عُرِب أي بما ظهر أي العبادة الكلدانيّة.

(٤) المدّثر: ١١.

قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴾(١) فإنّها في نهاية الملاحة.

و منها: قوله تعالى: **﴿ إِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً وَ مُلْكاً كَبِيراً ﴾**(٢) فأداء هذا المطلب أي عظمة نعمة الجنّة، وسعة مملكته بتلك العبارة، و الاتيان بمثل تلك البشارة و الإشارة ملاحة واضحة كما تقول في العادة: لو رأيت فلاناً رأيت حزناً و غمّاً إذا كان المقصود وصف حاله بالحزن.

و منها: قوله تعالى: **﴿ خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَ الَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَ يَسْقِينِ وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَ الَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ ﴾**(٣).

و منها: قوله تعالى: **﴿ وَ إِنَّ كَثِيراً مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾**(٤) و لو تعرضنا لملاحة آيات الكتاب المستطاب لطال بنا الباب، مع أنّ الملاحة شيء لا يمكن بيانها للأصحاب، و لا يدركها إلّا من كان له ذوق بمدارك الخطاب، و له تأييد من ربّ الأرباب، و إنّما ذكرنا نبذاً قليلاً لتدرّب الطلّاب و تمرينهم على أمثال تلك الدقائق في آيات الكتاب و ليتدبّروا في كلّ سورة، بل كلّ آية، بل كلّ كلمة، بل كلّ حرف بقلب خلّو عن الخطل و الخلل و الاضطراب، حتّى يرتفع عنه الارتياب، و يهتدي إلى الحقّ و الصواب، و إلى الله المرجع و المآب.

الفصل التاسع:

لابدّ للمفسّر ذكر المحسنات اللفظيّة، و بيان المحسّنات المعنويّة، و لا يقتصر على المحسّنات المحرّرة في كتب المعاني و البيان، حتّى يكون للطّلبة مستقرّاً ومقيلاً، وللمهرة الحذقة الخيرة هادياً و دليلاً، ولنذكر نبذاً في المحسنات حسبما

---

(١) المدّثر: ١٩، ٢٠.

(٢) الإنسان: ٢٠.

(٣) الشعراء: ٧٨، ٨١.

(٤) ص: ٢٤.

بلغ بالنظر القاصر و خلج بالفكر الفاتر، و قد قلّ من تعرض لبيانها في الدفاتر، بل لم أجد من كتب التفسير ما ذكر فيه المحسّنات ليلتذّ بنظرها الناظر، فمن الآيات:

سورة القدر فقد كتبنا تفسيراً لها مسمّى بمطلع البدر، فإنّ قوله تعالى: ﴿ اَلف شهر﴾ مع قوله تعالى في آخر الفقرة السابقة ﴿ وَ مَا اَدْريكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْر﴾ من الموازنة، إذ «القدر و الشهر» على وزان واحد، و الموازنة من المحسّنات اللفظيّة، و كذلك الحال في لفظ أمر و لفظ الفجر.

و منها: أنّ قوله تعالى: ﴿ لَيْلَةُ القَدْرِ خَيْرٌ مِنْ اَلْفِ شَهْر﴾ فيه خمس كلمات متطابقة في الوزن اجتمعت في فقرة واحدة و هي لفظ «شهر»، و «قدر»، و «ألف»، و «خير» و «ليلة» و التاء خارجة من مادّة الكلمة، بل هي للتأنيث، كما أنّ اللام في (القدر) خارج عن مادّة اللفظ و لا ريب في كونه من المحسّنات، بل في غاية الحسن، و يشبه ذلك بالموازنة، و ليس مثل ذلك مذكوراً في علم البديع، و يمكن أن تسمّيه بالجناس في الوزن كما يمكن أن يسمّى بالموازنة، لكنّ الموازنة المعهودة ما كانت بين السجعين. و من هنا ظهر أنّ قواعد الفصاحة و البلاغة و المحَسنات اللفظيّة والمعنويّة ليست منحصرة في ما رقم في علم البلاغة، بل هي غير محصورة إحاطتها لعلّام الغيوب لا غير.

و منها: أنّ قوله تعالى: ﴿ لَيْلَةُ القَدْرِ خَيْرٌ ﴾[1] فيه حسن آخر، فإنّ ليلة القدر وقعت عجزاً للفقرة السابقة أعني قوله تعالى: ﴿ وَ مَا اَدْريكَ مَا لَيْلَةُ القَدْر﴾[2] و وقعت تلك اللفظة صدر الفقرة الأُخرى أعني قوله: ﴿ لَيْلَةُ القَدْرِ خَيْرٌ مِنْ اَلْفِ شَهْر﴾ و لم يذكر علماء البديع ذلك في المحسّنات، بل ذكروا ردّ العجز على الصدر في النثر أن يجعل أحد اللفظين المكرّرين أو المتجانسين أو الملحقين بهما في أوّل

---

(١) القدر: ٣.

(٢) القدر: ٢.

الفقرة، و الآخر في آخرها نحو ﴿ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشَاهُ ﴾[١] و بالجمله هذا في النثر غير مذكور في علم البديع، و لم يذكره أحد مع أنّه في الحسن بمكان. و لو سمّي ذلك في النثر بردّ الصدر على العجز أي الفقرة السابقة كان حسناً.

و منها: أنّ في سورة القدر لزوم مالا يلزم و هو من المحسّنات اللفظيّة و هو أن يجئ قبل حرف الرويّ، و هو الحرف يبنى عليه القصيدة و تنسب إليه، فيقال: لاميّة أو ميميّة أو نحوهما، أو ما في معناه من الفاصلة أي الحرف الذي وقع في فواصل الفقرة موقع حرف الرويّ في قوافي الأبيات ما ليس بلازم في السجع، مثل التزام حرف أو حركة أو سكون يحصل السجع بدونه مثل قوله تعالى: ﴿ فَاَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَ اَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ﴾[٢] فالراء بمنزلة حرف الرويّ، و قد جئ قبلها في الفاصلتين بالهاء و هو ليس بلازم في السجع، لتحقّق السجع بدون ذلك مثل (فلا تنهر و لا تسخر) و نحو ذلك، و كذا فتحة الهاء غير لازم لتحقّق السجع في نحو (لا تنهر و لا تصعّر و لا تنصر) و نحو ذلك كما ذكر في قوله تعالى: ﴿ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ وَ اِنْ يَرَوا اٰيَةً يُعْرِضُوا وَ يَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرّ ﴾[٣] و بيان لزوم ما لا يلزم في سورة القدر أنّ ما قبل ما هو بمنزلة الرويّ من الفاصلة، أعني الراء ساكن في جميع الفقرات كالدال و الميم و الهاء و الجيم.

و منها: أنّ في سورة القدر حسناً آخر، و هو أنّ اللفظ الواقع في أواخر الفقرات في تلك السورة مضاف إليه، و هو حسن عجيب لم نقف له على اسم في علم البلاغة مع كونه في نهاية الجزالة و السلاسة.

و منها: أنّ في السورة حسناً آخر، إذ وقع ليلة القدر في آخر فقرتين من فقرات

---

(١) الأحزاب: ٣٧.

(٢) الضحى: ١٠.

(٣) القمر: ١، ٢.

السورة، و لم أجد اسماً له في النثر، نعم ذكروا ذلك في بحث ردّ العجز على الصدر في النظم، نظير ذلك و هو قول الحريريّ:

فمشعوف بآيات المثاني و مفتون برنّات المثاني

و منها: أنّ الله تعالى: جعل الحرف الأخير في جميع فقرات تلك السورة مجرورة، و ذلك قسم من المحسنات لم يذكر في كتب الأصحاب، كما أنّه جعل الحرف الآخر من جميع فقرات سورة النّساء منصوباً، إلّا آية في آخرها، و أربع آيات في أواسطها، و في سورة المائدة، جعل الحرف الأخير من جمبع الفقرات غير منصوب بالنصب الذي يقلب فتحها بالألف إشباعاً حالة الوقف، مع طول هاتين السورتين، و نحو ذلك في سور القرآن غير عزيز فسبحان الله العزيز حيث تنزه كلام كتابه عن مجانسة محاورات مخلوقاته، و ذلك كمال الفصاحة و البلاغة و للبشر ذلك فوق الطاقة.

لا يقال: إنّ المحسّنات البديعيّة خارجة عن البلاغة، بل هي من توابعها بلا ريبة.

لأنّا نقول: مشربي كون البديع جزء من البلاغة، إذ أخذ في تعريف البلاغة و تعريف المعاني المطابقة لمقتضى الحال، و لا يخفى أنّ مقتضى الحال ربّما يقتضي في جواب السؤال، أو غير ذلك من المقال، الاتيان بالمحسّنات اللّفظيّة أو المعنويّة، و إن تفرّدنا في ذلك و لم نوافق القوم، لكن لا استيحاش في ذلك السبيل إذا وافقنا الدليل و هو ظاهر عند النظر الجليل.

و منها: أنّه تعالى: جعل الحرف الأخير من أواخر جميع الفقرات في سورة القدر، الراء المهملة التي هي من الحروف النورانيّة، و ذلك حسن آخر، و يسمّى ذلك بالسجع و هو من المحسّنات اللفظيّة.

و منها: أنّ قوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلٰئِكَةُ وَ الرُّوحُ﴾[1] فيه حسن معنويّ و هو

---

(١) القدر: ٤.

المذهب الكلاميّ، و هو إيراد حجّة على المطلوب على طريقة أرباب علم الكلام، أي يكون بعد تسليم المقدّمات مستلزماً للمرام نحو: ﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا** ﴾[١] و فيما نحن فيه كذلك، لأنّ كون ليلة القدر خيراً من ألف شهر من الليالي و الأيّام، دعوى أثبتها الله الملك العلّام، بدليل مذكور في المقام و هو قوله: ﴿ **تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ** ﴾ الآية يعني أنّ شرافة تلك اللّيلة بسبب نزول الملائكة فيها بالسّلام، و تقدير المقدّرات فيها بالتمام.

و منها: أنّ المناسبة بين (أنزلنا و تنزّل) في سورة القدر حسن ظاهر و لم أجد له اسماً في فنّ المعاني و البيان.

و منها: قوله تعالى: ﴿ **وَ تَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظاً وَ هُمْ رُقُودٌ** ﴾[٢] فإنّ الجمع بين الإيقاظ و الرقود طباق، و يسمّى التضاد و التطبيق و التكافؤ أيضاً، و هو من المحسنات المعنويّة، و كذا قوله: ﴿ **يُحْيِي وَ يُمِيتُ** ﴾[٣] في الفعلين، و قوله: ﴿ **لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ** ﴾[٤] في الحرفين، و قوله: ﴿ **هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ** ﴾[٥] في طباق السلب، و كذا قوله: ﴿ **وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** ﴾[٦] ﴿ **يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا** ﴾، و قوله: ﴿ **فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوْنِ** ﴾[٧]، و قوله: ﴿ **الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ** ﴾[٨] و قوله: ﴿ **وَ الَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ** ﴾[٩] و قوله:

---

(١) الأنبياء: ٢٢.

(٢) الكهف: ١٨.

(٣) البقرة: ٢٥٨.

(٤) البقرة: ٢٨٦.

(٥) الزمر: ٩.

(٦) الأعراف: ١٨٧.

(٧) المائدة: ٤٤.

(٨) الملك: ٢.

(٩) الشعراء: ٨١.

﴿ إذا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِين ﴾[١] و قوله: ﴿ اَشِدّاءُ عَلَى الْكُفّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ ﴾[٢] و قوله: ﴿ فَلْيَضْحَكُوا قَليلاً وَ لْيَبْكُوا كثيراً ﴾[٣] و قوله: ﴿ فَاَمّا مَنْ اَعْطىٰ وَ اتَّقىٰ وَ صَدَّقَ بِالْحُسْنىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرىٰ * وَ اَمّا مَنْ بَخِلَ وَ اسْتَغْنىٰ وَ كَذَّبَ بِالْحُسْنىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرىٰ ﴾[٤] و لو تعرّضنا لأمثلة هذاالمطلب من آيات الكتاب لطال بنا الخطب في هذا الباب، و ما ذكرناه أُنموذج كاف.

و منها: قوله تعالى: ﴿ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ بِحُسْبَان ﴾[٥] ففيه مراعات النظير والتناسب و التوفيق، و الايتلاف و التلفيق، و معنى الجميع الجمع بين أمر و ما ناسبه لا بالتضادّ و هو من المحسّنات. المعنويّة، و كذا قوله: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الاَبْصار وَ هُوَ يُدْرِكُ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِير ﴾[٦] و فيه تشابه الأطراف الذي هو قسم من مراعاة النظير، و معناه أن يختم الكلام بما يناسب ابتدائه في المعنى.

و منها: قوله تعالى: ﴿ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسي وَ لَا اَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾[٧] أطلق النفس على ذات الله و هو من باب المشاكلة، و كذا قوله تعالى: ﴿ وَ جَزاءُ سَيِّئَةٍ مِثْلُهَا ﴾[٨] سمّي الجزاء سيّئة مع أنّه ليس بسيّئة، و ذلك من باب المشاكلة، و هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوع ذلك الشيء في صحبة الغير.

و منها: قوله تعالى: ﴿ لَا هُنَّ حِلٌ لَهُمْ وَ لَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ﴾[٩] و هذا من العكس

---

(١) الشعراء: ٨٠.
(٢) الفتح: ٢٩.
(٣) التوبة: ٨٢.
(٤) الليل: ٥ ـ ١٠.
(٥) الرحمن: ٥.
(٦) الأنعام: ١٠٣.
(٧) المائدة: ١١٦.
(٨) الشورى: ٤٠.
(٩) الممتحنة: ١٠.

وهو أن يقدّم جزء في الكلام على جزء آخر، ثمّ يؤخّر ذلك المقدّم على الجزء الأخير. و بعبارة أُخرى: هو أن تقدّم في الكلام جزء ثمّ تعكس فتقدّم ما أُخّرت و تؤخّر ما قدّمت.

و منها: قوله تعالى: ﴿ **وَ مِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ** ﴾[١] هذا من اللّفّ و النشر المرتّب.

و منها: قوله تعالى: ﴿ **اَلْمَالُ وَ الْبَنُون زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنيا** ﴾[٢] ففيه الجمع الذي هو من المحسّنات المعنويّة، و هو أن يجمع بين متعدّد في حكم، و كذا قوله: ﴿ **فَمَنْ كَانَ مِنكُمْ مَرِيضاً اَوْ عَلىٰ سَفَرٍ** ﴾[٣].

و منها: قوله تعالى: ﴿ **يَهِبُ لِمَنْ يَشَاءُ اناثاً وَ يَهِبُ لِمَنْ يَشَاء الذُّكُورَ * اَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَ اِنَاثاً وَ يَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيماً** ﴾[٤] ففيه التقسيم بمعنى إستيفاء أقسام الشيء.

و منها: قوله: ﴿ **لَهُمْ فِيهَا دارُ الْخُلْدِ** ﴾[٥] ففيه التجريد و هو أن ينتزع من أمر ذي صفة أمر آخر مثله فيها.

و منها: قوله: ﴿ **يَكَادُ زيتهَا يُضيِئُ** ﴾[٦] ففيه الغلوّ المقبول حيث أدخل عليه ما يقربه إلى الصحّة.

و منها: قوله تعالى: ﴿ **وَ مَا تَنْقِمُ مِنَّا اِلَّا اَنْ اٰمَنَّا بِاٰيَاتِ رَبِّنَا** ﴾[٧] هذا من باب تأكيد المدح بما يشبه الذمّ.

---

(١) القصص: ٧٣.

(٢) الكهف: ٤٦.

(٣) البقرة: ١٨٤.

(٤) الشورى: ٤٩، ٥٠.

(٥) فصّلت: ٢٨.

(٦) النور: ٣٥.

(٧) الأعراف: ١٢٦.

و منها: قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ ﴾(١) ففيه جناس التماثل، و هو عبارة عن الاتّفاق في الافراد و الجمعيّة، و الجناس هو التشابه في اللّفظ، و هو من المحسّنات اللفظيّة، و قوله تعالى: ﴿ وَ التَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ اِلىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقِ ﴾(٢) ففيه الجناس الناقص. و قوله: ﴿ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَ يَنْأَوْنَ ﴾(٣) و قوله: ﴿ وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ ﴾(٤) و قوله: ﴿ ذٰلِكَ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِى الاَرْضِ بِغَيْرِ الحَقِّ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَمرحون ﴾(٥) و قوله: ﴿ وَ اِذَا جَائَهُمْ اَمْرٌ مِنَ الْاَمْنِ ﴾(٦).

و منها: قوله: ﴿ فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ القَيِّمِ ﴾(٧) و هو من جناس الاشتقاق. و قوله: ﴿ قَالَ اِنِّي لعملكم من القالين ﴾(٨) و هو من الجناس حالكونه شبه الاشتقاق، لأنّ (قال) من القول، و (القائلين) من القلى. و قوله: ﴿ اِثَّاقَلْتُمْ اِلَى الْاَرْضِ اَرَضِيتُمْ ﴾(٩).

و منها: قوله تعالى: ﴿ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشَاهُ ﴾(١٠) و قوله: ﴿ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ اِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً ﴾(١١) و هذا كلّه من باب ردّ العجز على الصدر.

و منها: قوله تعالى: ﴿ مَالَكُمْ لَا تَرْجُونَ للهِ وَقَاراً * وَ قَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَاراً ﴾(١٢) و هو من السجع أي تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد، و كذا قوله: ﴿ في سِدْرٍ

---

(١) الروم: ٥٥.

(٢) القيامة: ٢٩.

(٣) الأنعام: ٢٦.

(٤) الهمزة: ١.

(٥) غافر: ٧٥.

(٦) النساء: ٨٣

(٧) الروم: ٣٠.

(٨) الشعراء: ١٦٨.

(٩) التوبة: ٣٨.

(١٠) الأحزاب: ٣٧.

(١١) نوح: ١٠.

(١٢) نوح: ١٣، ١٤.

مَخْضُود * وَ طَلْحٍ مَنْضُودٍ * وَ ظِلٍّ مَمْدُودٍ﴾[١].

و منها: قوله تعالى: ﴿وَ نَمارِقُ مَصْفُوفَة * وَ زَرابِيُّ مَبْثُوثَة﴾[٢] و فيه الموازنـة و هي تساوى من الفقرتين.

و منها: قوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ﴾[٣] و هو أن يكون الكلام بحيث إذا قلبته و ابتدأت من حروفه الأخير إلى الحرف بعينه هو هذا الكلام، فقلب كلّ في فلك نفس كلّ في فلك. و كذا قوله: ﴿وَ ربّك فكبّر﴾[٤].

و منها: قوله تعالى: ﴿هُوَ اللهُ الّذِي لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ المَلِكُ الْقُدُّوسُ﴾[٥] الآية و هو من تنسيق الصّفات و هو تعقيب موصوف بصفات متوالية. و كذا قوله: ﴿المَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الحَكِيمِ﴾[٦] و لو تدبّرت بالإمعان وجدت كلمات القرآن مملوّة بالمحسّنات اللفظيّة و المعنويّة.

الفصل العاشر:

لابدّ للمفسّر غاية النظر و التدبّر في آيات الكتاب المبين في ما يتعلّق بتكاليف المكلّفين من حيث الترفّق و التلطّف بالمؤمنين، ليحصل توطين نفوسهم في الاتيان بالمأمور ويسهل لهم المعسور، فيذكر في تفسير اكثير من الآيات هذه الأُمور ليحصل للطالب نشاط و سرور بل ربّما يحصل له العلم بعلم أمثال المذكور أنّ هذا الكتاب نزل من جانب الربّ الغفور، و لنذكر نبذاً من الآيات في هذا المقام توضيحاً للمرام.

---

(١) الواقعة: ٢٨ ـ ٣٠.

(٢) الغاشية: ١٥، ١٦.

(٣) الأنبياء: ٣٣ و يٓس: ٤٠.

(٤) المدّثر: ٣.

(٥) الحشر: ٢٣.

(٦) الجمعة: ١.

فمنها: قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَام كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّاماً مَعدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَرِيضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرٍ ﴾[1] الآية لا يخفى على من هو شعلة الزكاء و وارث محاسن العلماء، أنّ جميع الحذقة المهرة لوصرفوا أفكارهم في ملاحة تلك الآيات في التلطّفات المذكورة فيها، و حلاوة هذا الخطاب، لوقعوا في العجز و الحيرة والاضطراب، و لنذكر نبذاً من مزاياها.

الأُولى: الاتيان بهاء التنبيه قبل المنادى لإيقاظ الغافلين، و تهيئتهم لاستماع أحكام الدين، و تشويقهم لما يذكر من تكاليف ربّ العالمين، و هذا أدخل في حصول اللطف على الجزم و اليقين من ابتداء اعلاء التكليف بلا تنبيه في البين.

الثانية: الاتيان بياء النداء بواسطة أن يلتذّ المخاطبون بخطاب الكتاب بالنداء الصادر عن ربّ الأرباب، و حصول الشرافة لهم بالنداء و الخطاب، تسهيلاً للتكليف الصادر في هذا الباب، و اختيار «يا» على الهمزة بواسطة أنّ الياء أطول في اللفظ و الكتاب، و طول الكلام مطلوب محبوب مع الأحباب كما ذكره غير واحد من الأصحاب في قوله: ﴿ هِيَ عَصَاي أَتَوَكَّؤُ عَلَيْهَا ﴾[2] و غيره من أمثلة الباب، مع أنّ «يا» أكثر استعمالاًمن بقيّة حروف النداء بالارتياب فهو أفصح، ولذا لم يذكر غير «يا» في خطابات الكتاب، و هذا ظاهر بلاخطل و اضطراب.

الثالثة: التوسّط قبل النداء مع قطع النظر عمّا قاله الأُدباء له مزيّة أُخرى، و هي أنّ طول الكلام مع الأحباب مطلوب للأصدقاء، و محبوب للأولياء.

الرابعة: الاتيان بالموصول إيماء إلى تعظيم المدلول، و كونهم في عوالي درجات العزّ و القبول، و إشعار بأنّ طول الكلام مع الأحباب من الأنام شيء

---

(١) البقرة: ١٨٤.

(٢) طه: ١٨.

محبوب مركوز في العقول و بذلك يفتخر المخاطبون، ويتهيّأ لهم القرب والوصول.

الخامسة: الاتيان بقوله: (آمَنُوا) أيضاً تعظيم و تكريم، و فضل عظيم، و فيض جسيم، إذ الإيمان من أعظم الصفات و أكمل الصفات، و ذلك و قد كانت عادة الله جارية في الكتب السالفة، نداء الأُمم السابقين بَيابْن الماء و الطين، و يابن الماء النتن، و يابن آدم، و يابن التراب، لكن خطابات الكتاب بسبب النّبي الخاتم المستطاب في نهاية الرأفة، كما في خطابات الأحباب سيّما في هذا المقام، فإنّه كان مقام التكليف، فخاطبهم بوصف شريف، و وصفهم بأعلى درجات التوصيف، و عرّفهم بأكمل تعريف، إذ الإيمان أشرف من كلّ وصف شريف، ثمّ كلّفهم بالتكليف لُطفاً من الحيكم اللطيف، و تقويةً و تشجيعاً للعبد الضعيف، فيسهل عليهم صعوبة التكليف بهذا التوصيف الموجب للتشريف، و هو من أبده البديهيّات لدى الماهر العريف.

السادسة: اعلم أنّ قوله: (كُتِبَ) بصيغة المجهول إنّما هو من باب الرفق و التلطّف فلم يقل أوجبت عليكم بل المراد أنّ هذا شيء مفروض، و حذف الفاعل للتعظيم، و هذا كما يقال في العرف و العادة عند تكليف السادة: إنّك كلّفت بكذا، أو فرض عليك الاسقاء و تحصيلاً للمعذرة، و استحياءً من الموالي بالنسبة إلي العبيد طلباً للسهولة، و رفعاً لكلفة المشقّة، فكأنّ ربّ الأرباب كلّف سكنة التراب على سبيل تكاليف الأحباب، ليرفع عنهم بسبب الخطاب الدهشة و الاضطراب، و هذا لدى الخبير بمحاورات الأصحاب، خلّو عن عائبة الارتياب، فاعتبروا يا أُولى الأبصار.

السابعة: اعلم أنّ الله تعالى أكّد الاعتذار الأوّل ثانياً بتأكيد أكيد، و سدّد توطينهم بتسديد سديد، و سلّاهم بتسلّ جديد، و سهّل عليهم كلفة التكليف بتسهيل رشيد، فقال تعالى: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ أي كما فرض الصيام على

سلفكم من الأنام، و إن تخالف صومكم و صومهم في الكمّ و الكيف، و تحديد الأيّام، يعني أنّ هذا التكليف ليس مختصّاً بكم بل جرى قلم التكليف بذلك في الأُمم السالفة و القرون الخالية، و هم كانوا بأمره تعالى يتامّرون، و بتكاليفه يتعبّدون، و لا يستكبرون و لا يستنكفون، فأنتم بذلك أجدر، لكونكم من أُمّة خير البشر، و لا ريب أنّ الكلفة كالبليّة، إذا عمّت طابت، و إذا شملت سهلت، و إذا استغرقت عذبت، فثبت التأكيد الوكيد، و حصل مطلوبيّة طول الكلام مع المحبّ الرشيد.

الثامنة: أنّه تعالى بيّن الصيام للأنام فأتى بكلام متضح المرام قابلاً لوجوه كلّها يصلح شاهداً للمقام فقال: ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ و كلمة «لَعَلّ» حيثما وقع في أيّ مقام بمعنى الطلب من الأنام، أي اطلب منكم التقوى، و الوقاية عن النار، و محافظة نفوسكم عن غضب الجبّار، فإنّ الصوم يميت الشهوات المسبّبة عن قوّة القوى، التي هي عساكر النفس الأمّارة إلى أسباب اليباب و الثباب و البوار، و يرفع الأغشية و الحجب، المانعة عن استعداد الاستفاضة عن الفيّاض المختار.

و ثانيها: أنّ هذا المقال في مقام الاستدلال على نحو الموعظة الحسنة ليحصل به لشبهة المانع الدثور و الاضمحلال، بيانه بمقتضى الحال. أنّ العقل حاكم في الأحوال بأنّ رفع الضرر لازم و إن كان الضرر على سبيل الاحتمال، و لا ريب أنّ ترك الصيام كسائر تكاليف الملك العلّام كما يحتمل النكال و فعلها ليس جزماً ممّا فيه العقاب و الوبال، و العاقل لا ترتكب محتمل الضرر و الشرّ مع طرح طريق السلامة في المآل، فقوله: ﴿ لعلكم تتّقون ﴾ أي يحتمل أن يكون الصوم وقاية عن الوبال، فتركه خارج عن قانون أرباب الحال.

و ثالثها: أنّ هذا المقال جرى من لسان الرّسول المتعال، و الترجيّ المستفاد من لعلّ ليس من الرسول بمحال.

رابعها: أنّه للاطلاع و الإشعار بتحقّق وقوع مفاد ذلك المقال، كما يقول الملك: افعل الفعل الفلاني، لعلّك تتقرّب إليّ و تفوز بجوايزي الموعودة في المآل و الحال، فإنّه يفهم منه عرفاً إنّي أُعطيك الجائزة المناسبة لجزاء تلك الأفعال.

التاسعة: اعلم أنّ الله تعالى بقوله: ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ وطّن نفوس المكلّفين بتوطين أحلى و تسلّ أحرىٰ، فبيّن لهم بأنّ هذا التكليف و تلك الأعمال تزكية لهم في المال، و رافعة عنهم الوبال، و نفعها عائد إليهم دون خالقهم ذي الجلال و الجمال، فهذا البيان أدعى لهم إلى أعمال تلك الأعمال و تحصيل تلك الأفعال، إذ علموا من ذلك أنّها مصلحة خالصة عارية عن شوائب المضرّة في الأحوال، فسبحان من تنزّه كلامه و مقاله عن مشابهة الأقوال، فانظر بعين بصيرة هي لأرباب الحال، أنّ هذه العبارة الوجيزة كيف حوت جميع ما مرّ من المقاصد، و هذا عشر معشار ما أراده القادر المتعال، بل نعوذ بالله من ذلك التحديد في المقال.

العاشرة: اعلم أنّ من سلك المسالك المستقيمة للكلام، وجد لها بالاستقامة دليلاً، و علم أنّ كلام الملوك ملوك الكلام، فيوضح له سبيلاً، فانظر بعين الاعتبار حتّى تجد للإعجاز مسلكاً جميلاً، ألا ترى أنّ مالك الملوك في هذه الآية الشريفة المحتوية للتكاليف الجليلة الجميلة كيف أفشى سبيل التوطين و الاشفاق و التلطّف قليلاً قليلاً، و سهّل على عباده في عبارته ﷻ أداء عبادته تسهيلاً، فقال تعالى: ﴿ أَيَّاماً ﴾ و هذه اللفظة جمع منكرّ أي ليس الأمر بالصيام على الدوام، حتّى يكون تحميله على الأنام ثقيلاً، بل مقدار قليل من الأيّام، فيكون تحمّله يسيراً جميلاً، و أدرج في ذلك اللفظ حكماً آخر من أحكام الصيام، و هو أنّ أدائه منحصر في الأيّام دون الليالي، فبيّن حكماً شرعيّاً جليلاً، ثمّ أكّد ذلك التوطين و إظهار التسهيل بقوله تعالى: ﴿ مَعْدُودَاتٍ ﴾ أي و هذه اللفظة أيضاً جمع منكّر سبيله سبيل المطلقات أي تلك الأيّام ممّا يعدّ بعداد، و يحسب بحساب يسير بالنسبة

إلى أيّام السَنة فلا يكون صعباً طويلاً.

ثمّ أكّد التسهيل بتحرير أحكام المريض و المسافر، و رفع الكلفة عنهم في الحال الحاضر. ثمّ بيّن فضل الزمان الذي حدّد للصيام، بأنّه زمان شريف، أنزل الملك العلّام إلى أشرف الأنام، القرآن، الذي هو من جنس المقرّر و الكلام، فسبحان من أودع تلك الألطاف و الرأفة و الإشفاق و الرحمة، في بيان تكليف واحد من التكاليف، في سطر أو سطرين من العبارة بأوضح العبارة و أحسن الإشارة.

و من الآيات المشتملة على الإرفاق و الألطاف في مقام التكليف المحتوية لجوامع الحكم بحيث لا يحصى مزاياها في بيان و رقم، و يعجز عن تحريرها بالقلم قوله تعالى:

﴿ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمانَ وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُوني مُسْلِمِين﴾[1].

و الكلام في مزايا تلك الآية حسبما ساقني إليه الهداية الربّانيّة، و الإلهامات السبحانيّة، في مراحل، و أفردتُ في الأيّام الخالية رسالة في تفسير تلك الآية في بعض أسفاري مع كلال البال و اختلال الحال.

الأُولى: تقديم سليمان اسم سليمان، و تأخير الاسم السامي لخالق الإنسان، لبيان أنّ العلم علمان، و العرفان قسمان، أقدمهما: معرفة النفس الإنسان و هو المعبّر عنه بالفارسيّة «بخود شناسي» و ثانيهما: معرفة المنّان، و هو المعبّر عنه بالفارسيّة «بخدا شناسي» فلابدّ أن يعرف العبد نفسه بمحاسن العرفان، ثمّ يعرف أنّ له ربّاً هو خالق الإمكان، و جميع العلوم الحقّة المهمّة المهتمّة بالبيان منحصرة في هاتين الكلمتين، و مقصورة على هذين القسمين بلا زيادة و نقصان.

الثانية: اعلم أنّه تعالى ذكر في مقام معرفة الخالق البريّة أوّلاً اسماً جامعاً للكمالات الذاتيّة و الصفاتيّة، ثمّ أردفه بصفات الرحمة إشعاراً بمطلوبيّة الرجاء

---

(١) النمل: ٣١.

للبريّة، و أنّ رحمته قد سبقت غضبه.

الثالثة: قدّم الرحمة الدنيويّة، المستفادة من الرحمان الدالّ على ارتزاق الإنسان بل الحيوان، على الرحمة الأُخرويّة، المستفادة من الرحيم الدالّ على الغفران، اعتباراً للترتيب الطبيعيّ بين النشأتين على ما هو المحسوس في الأعيان، و اختار التعبير بهاتين الكلمتين تعليماً لطريق معرفة الإنسان الخالق المنّان بالإحسان.

الرابعة: قوله تعالى: ﴿ تَعْلُوا﴾ و قوله تعالى: ﴿ عَلَيّ ﴾ من باب الجناس الناقص بالبديهة. و هو من المحسّنات اللفظيّة.

الخامسة: الجمع بين الأمر و النهي في البين، أعني قوله تعالى: ﴿ لَا تَعْلُوا﴾ و﴿ عَلَيّ ﴾ من باب الجمع بين المتضادّين و هو من المحسنات بلامين.

السادسة: مفاد قوله تعالى: ﴿ أَلَّا تَعْلُوا﴾ نفي المفاخرة، و الشقاق، و التكبّر، و الغرور، و النفاق، و لا ريب أنّ مفاده و محصّله و معاده حصول التخلية في حال السير و السلوك و المساق. و قوله: ﴿ وَ ائْتُونِي ﴾ مآله و ملاكه و مناطه حصول التحلية و التجلية و الوفاق، لأنّ إتيانهم مسلمين منقادين عبارة عن الالتصاق و الاتصاف بالعقائد الحقّة الحقيقيّة، بمضامين ما كلّف به عند النطاق، و تحصيل الملكات الحميدة، و تصفية النفس بالانقياد و الطاعة لأوامر الربّ الخلّاق، و لا ريب أنّ التخلية مقدّمة على التحلية، و التصفية على التجلية، فلذا قدّم ﴿ أَلَّا تَعْلُوا﴾ على الأمر عند التكتّب و التلفّظ و النطاق.

السابعة: قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ﴾ فقرة متعلّقة بالعبوديّة بالعيان. «والبسملة» فقرة متعلّقة بربوبيّة الملك المنّان، و وقع بهذا الترتيب و البيان الفقرتان الأخيرتان من تلك الآية التي في القرآن. فقوله: ﴿ أَلَّا تَعْلُوا﴾ مضمونه يتعلّق بالعبادة و العبوديّة للإنسان. و قوله ﴿ وَ ائْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ أي مسلمين لله ربّ العالمين فقرة متعلّقة بربوبيّة خالق الإنس و الجانّ، فانطبقت الفقرات بالعيان والإمعان.

الثامنة: هذه الآيات محتوية على أُصول المذهب و الدين، فقوله: ﴿ الله﴾ يدلّ على التوحيد الوحيد لربّ العالمين، إذ مفاده و مؤدّاه الذات الجامعة لصفات الكمال، المنزّهة عن النقص و الفناء و الزوال، و لا ريب أنّ ذلك منحصر في الواحد باليقين. و قوله: ﴿ الرّحيم﴾ يدلّ على المعاد و أنّ الإنسان مُعاد. و قوله: ﴿ إِنَّهُ مِنْ سَلَيمانِ ﴾ دلّ على النبوّة و الإرسال، و لو بعد انضمام قوله: ﴿ اَلّا تَعْلُوا عَلَيّ ﴾ إليه، إذا النهي عن العلوّ و وجوب الانقياد للعباد لايكون إلّا لحقّ ثابت عن قبل مالك الملوك، و قوله: ﴿ اَلَّا تَعْلُوا﴾ على العدل دالّ، إذ عدم العلوّ نهي عن الإفراط المومي إلى النهي عن التفريط و لو بعد انضمام قبح الترجيح بلا مرجّح، و يدلّ أيضاً على إطاعة الإمام، إذ يستفاد من إطاعة الرسول لزوم وجود رئيس للأنام، ليحصل الإكمال و التمام و الاتمام لشرع الله الملك العلّام في مدى الأيّام و الأعوام.

التاسعة: قد زبرنا في زُبُرنا و سطرنا في سطورنا و طلوسنا و طروسنا و دروسنا سيّما هذا الطلس و الطرس، تبعاً للكامل الندس النطس، أنّ علم القرآن بالاستقراء و الحس و العقل بلا لبس منحصر في المبدأ و المعاد، و تعمير المراحل و المنازل الواقعة في أثناء السلوك على نحو الرشاد. فقوله: ﴿ الله﴾ تصريح بالمبدأ ﴿ والرحيم﴾ إيماء إلى المعاد، و قوله: ﴿ اَلّا تَعْلُوا﴾ و ائتونى تعمير للمراحل على وجه السداد.

العاشرة: قوله: ﴿ الرّحمن﴾ نصيحة كاملة عند الإمعان، و موعظة بليغة للإنسان، يعني أنّ الرحمة الرحمانيّة و هي إعطاء الرزق، و ايتاء كلّ ذي حقّ حقّه، إذا كان من الملك المنّان، فحبّ الدنيا الدنيّة التي هي رأس كلّ خطيئة، و الانغمار فيها، لتحصيل المؤن خارج عن قانون أرباب العقول بالحسّ و العيان.

الحادي عشر: التكليف إمّا يتعلّق بالقلب الذي هو في البدن سلطان، و إمّا يتعلّق بقالب الإنسان، فإلى الأوّل أشار بـ ﴿ بسم الله الرّحمن الرّحيم﴾ و إلى الثاني بقوله: ﴿ وائتوني مُسْلِمِين﴾.

الثانية عشر: عمّم ربّ الأرباب الخطاب بالأمر و النهي في هذا البـاب، و لم يخصّ بلقيس الملكة بمفاد الخطاب روماً لجلب قلب جميع سكنة التـراب، و تسوية بينهم فيإفاضة الفيض من جانب الملك الوهّاب، و ذلك كمال الرأفة و الاشفاق، و التوطين لنفوس أصحاب الألباب.

الفصل الحادي عشر:

ألهمني الله في تفسير الكتاب مشرباً خاصّاً يتعجّب منه أولو الألباب، و لم أجد لذلك أثراً في كتب الأصحاب بل أكثر ما زبر في هذا الكتاب لبّ لباب خصّني الله به بين الأتراب، و حاصل هذه القـاعدة التـفكّر فـي ألفـاظ الكـتاب، و تـرتيب الحروف و الإعراب، و تركيب الكلمات القرآنيّة على نسق غريب، يقضى مـنه العجب العجاب، فلنذكر لبيان ذلك آيات و نتكلّم فيها من غير إيجاز و إطناب.

منها: ما في سورة الفيل، فقد فسرّتها في كتاب مفرد، و أذكر لبّ ما يفيد فيما نحن بصدده و أقول أوّلاً إنّ هذا القسم عذب المشرب، حلو المذاق و المطلب، و يمكن إدراجه في الملاحة اللفظيّة، فإنّ الملاحة قد يكون فى المعنى كما مرّ، و قد يكون في الألفاظ و الحروف، و لكن تسمية الملاحة اللفظيّة بالملاحة ليست من المعروف، إذ الملاحة شيءٌ لا يمكن تفسيرها فتأمّل.

و إدخال ما نحن فيه في السلاسة و الجزالة أنسب، و كيف ما كان فقلت في سورة الفيل: لا يخفى على الأذهان السليمة، و الأفهام المستقيمة، و المـتدرّب بأفانين الكلمات العربيّة، و أفانين أساليب عبارات أسـاطين اللـغة و السـلاطين الأدبيّة، أنّ قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ ﴾[1] فـي غـاية المـلاحة، و نـهاية السلاسة، و أعلى درجات العذوبة، و قـصيّا مـراتب الجـزاله، فـانظر إلى كـيفيّة

---

(١) الفيل: ١.

سهولة التلّفظ بتلك الكلمات و الحروف المرتّبة، و الحركات المنضّدة، فكأنّها كالماء الجاري بسهولة على المناسبات المخصوصة، و قد خلت تلك الكلمات عن الكسرة الثقيلة، و أمّا اشتمالها على الضمّة في ﴿ ربّك﴾ فإنّما هو لأنّ تكثير الفتح أيضاً يوجب الثقالة، كما قالوا بمنع توالي الحركات و الفتحة إذا بلغت أربعاً، مع أنّ الكسرة أثقل من الضمّة بشهادة الوجدان فتدبّر.

و تفكّر أيضاً في ﴿كَيْفَ﴾ و ﴿ فَعَلَ﴾ فإنّهما مشتركان في كونهما على ثلاثة حروف و كذلك ﴿ ربّك﴾ في الكتابة و إن كان في التلفّظ أربعة أحرف لتكرير الباء.

ثمّ سهولة التلفّظ بالكلمات السابقة أوجب التكرير و الإدغام في ﴿ ربّك﴾ الموجب للثقل في الجملة، فكأنّه بمنزلة السكتة المليحة الواقعة في أشعار الشعراء الفصحاء بالفارسيّة و العربيّة، مع أنّ تتالي فتحة ﴿ فَعَلَ﴾ مع فتحة الراء في ﴿ ربّك﴾ صار أيضاً موجباً لملاحة التكرير في الباء و الإدغام.

مضافاً إلى أنّ في اختيار ﴿ أَلَمْ﴾ على سائر حروف الاستفهام و سائر الأفعال، غاية الحسن و الملاحة و السلاسة و اللطافة، مع الإيماء إلى قوس النزول في مقام إيجاد ا لمهيات الممكنة، إذ ابتدء بالهمزة التي هي من حروف الحلق، ثمّ اللام الذي هو من حروف الوسط، ثمّ ختم بالميم الذي هو من حروف الشفة، و لاحظ سائر الكلمات و الحروف، و هذا القسم من التحسين ليس في كتب الفصحاء بمدوّن معروف، فسبحان القادر المقتدر الذي كلامه فوق طوق أرباب الذوق، و لا يدرك كمال فصاحته و ملاحته و سلاسته و جزالته الحِبر الخبير النحرير الممتبحّر الحاذق.

و منها: ما قلت أيضاً في سورة الفيل: إنّه لا يخفى على البلغاء الخيرة و شعلة الزكاء من المهرة، و الحذقة الفصحاء المهرة، أنّ قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ﴾[1] أسلوب غريب من الأقاويل، و طور عجيب من السبيل، يتعجّب منه

---

(١) الفيل: ٢.

الأزكياء الناظرين في القال و القيل، و يقرّ بالعجز عن الاتيان به العرب العرباء بالعيان و البرهان و الدليل، لأنّ كلّ حرفين من حروف كلّ كلمة من كلمات تلك الآية متحرّك، و الثاني منهما ساكن، و غالب الحركات فيها الفتحة، فاللام و الميم في ﴿ الَمْ ﴾ وزناً و هيئةً كالياء و الجيم، و كالعين و اللام في ﴿ يَجْعَل﴾ و الكاف والياء في ﴿ كَيْد﴾ و التاء و الضاد في ﴿ تَضْلِيل﴾ كما أنّ هيئة الياء و الفاء في ﴿ في ﴾ واللام و الياء في ﴿ تَضْلِيل﴾ متشابهة في الوزن، و ضمّة الهاء و سكون الميم في ﴿ هُمْ ﴾ تغيير أُسلوب. و لا يخفى أنّ كلّ ذلك في الملاحة بمكان لا يحوم حولها نطاق البيان، فسبحان القادر المفيض المنّان.

الفصل الثاني عشر:

لابدَ للمفسّر أن يلاحظ جامعيّة كلّ آية من الآيات لجوامع العلوم و الأدب و الرسوم، فيتدبّر المفسّر كيفيّة جهات الاشتمال، و يتعرّض لذلك حسبما اقتضته الحال، و لو تدبّر بالنظر الصحيح فارغ البال عن الكلال و الملال، لوجد أنّ كلّ آية حوت مجامع المعرفة و الكمال، و طريقة تكميل الإنسان في الماضي و المآل و الاستقبال. و لنتعرّض لبعض الآيات على هذا المنوال ليكون سبيلاً لأرباب الكمال، و يجري في سائرالمقامات على هذا النمط و المنوال.

فمنها: قوله تعالى: في سورة البقرة: ﴿ ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ ﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلٰوة وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ وَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَ مَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ بِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾[1].

اعلم أنّ المقصود من بعث الأنبياء الذين هم مراكز دوائر الكمال ليس إلّا دعوة الخلق عن الاشتغال بالمخلوق الذي هو في معرض الزوال، إلى خدمة الخالق

---

(۱) البقرة: ۱ ـ ٤.

المتعال، و عن الاقبال بالدنيا إلى الإقبال بالآخرة التي ليس فيها دثـور و بِـليً و اضمحلال، و المقصود الأصليّ و الغرض الكلّي من بعث الرسل و الإرسال، ليس إلّا ما ذكر من المقال و لا تتفاوت الأزمنة و القرون و الأحوال فـي هـذا المآل، فجميع الأحكام التي أتى به كلّ رسول محترم إلى الأُمم، من الأبيض، و الأسود، و العرب، و العجم، يجرى على هذا المنوال، و ليس في القرآن سوى هذا المقال، فإنّ الأُمور المتعلّقة بالإنسان إمّا تتعلّق بنفسه، أو بالمال.

و المتعلّق بالنفس إمّا يتعلّق بقلبه الذي هو سلطان البدن على كـلّ حـال، أو بالقالب و القوى التي هي خدّام السلطان ذي الأجلال، و كلّ واحـد مـنهما إمّـا منسوب إلى الماضي، أو اليوم الحاضر، أو الاستقبال، و جميعها إمّا تخلية بالخاء المعجمة أو تحلية بالحاء المهملة، و الأمر لا يـخلو عـن ذلك المـقال، و ليس تكاليف الكتاب في جميع الأبواب، بل جـميع الكـتب السـماويّة النـازلة عـلى الأسلاف الاشرف زائدة على ذلك، و ذلك المطلب من الصدر إلى السرار مذكور في تلك الآيات الشريفة على وجه الاستدلال بنظر الاعتبار، بعبارة فصيحة بليغة بديعة مختصرة بلا إطناب و لا اقتصار في المقال، و لمّا كان التخلية بـالمعجمة على التحلية بالمهملة مقدّمة بنظر أرباب الحال، كما صرّح به علماء الأخلاق في الطروس و ألسنة الرجال، و شهد به العقل و العادة في الأعمال كما أنّ المضيف يكنس البيت أوّلاً ثمّ يزيّنه ثمّ يدعو ضيفه ليأخذ العطاء و النوال، فلذلك قدّم الله القادر المتعال التخلية بالمعجمة و قال: ﴿ **ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ** ﴾ أي يهدى القرآن أشخاصاً و أُناساً بعدّوا أنفسهم عن أرجاس المعاصي المتقدّمة و الحاضرة و المستقبلة، في الأقوال و الأفعال و الأعمال، فإنّ الإنسان ما لم يبعّد عن نفسه تلك الأصناف الثلاثة من المنقصة و الوبال، لم تنفعه نصيحة الناصحين من أهل الكمال، بل لا يستمع إلى كلمات الواعظين في حال من الاحوال.

و لمّا كانت التحلية بالمهملة لا تحصل إلّا بالتخلية بالمعجمة فضمّ إليها ما يتعلّق بالسلطان الحقيقيّ القادر المتعال، و هو ربّ الأرباب و مالك الرقاب وخالق الماء و التراب، و ما يتعلّق بالسلطان المجازيّ الظاهريّ، و هو القلب الذي هو الباب لإفاضة الفيض من المبدء الفيّاض الوهّاب، أمّا السلطان الحقيقيّ نعبّر عنه بعبارة يستفاد منها جميع ما يتعلّق به المعارف في كلّ باب، و هو لفظ (الغيب)، فإنّ الغائب عن الحواسّ ليس كالمشاهد بالآت الاحساس بل جميع صفاته، لتجرّده عن المواد أقوى وأكمل وأعلى وأفضل، وأجلى وأرفع وأسنى، من صفات غير من اتّصف بالغياب، فقدرته فوق قدرة القادرين، و علمه فوق علم العالمين، و هكذا بقيّة الصفات في جميع الأبواب، و لمّا كان عرفان السلطان الظاهريّ أعني القلب، مقدّماً على السلطان الحقيقيّ، فقدّم اللفظ الدالّ على السلطان الظاهريّ و هو لفظ الإيمان، فإنّ الإيمان شغل القلب بالضرورة و العيان، و لمّا كان القرآن هادي الكلّ إلى الإيمان و لم يكن له اختصاص بفرد دون فرد من الإنسان، أتى بالمتّقين و الّذين و ما بعدهما بلفظ الجمع المحلّى باللام في مقام التبيان، إفادة للعموم و الشمول في مقام البيان، و إيماءً إلى رأفة الملك المنّان، لينتفع منه الخاصّ و العام إلى يوم ينصب الصراط و الميزان، و في هذا التعميم العميم ثمرات عظيمة، و نكات عديدة لمن تدبّر بالإمعان، منها رفع يأس الأُمّة برحلة الرسول كما قال سيّد الإنس و الجانّ حين وفاته: «إنّي تاركٌ فيكم الثّقلين ما إن تمسّكتم بهما لن تَضِلّوا كتاب الله و عترتي أهل بيتي»[1] فثبت أنّ القرآن ممّا تمّ به البرهان، ثمّ إنّه تعالى أدرج جميع المعارف الربّانيّة، و العلوم الإلهيّة، في لفظ (الغيب)، إذ الغائب عن الحسّ ليس بمبصر و مدرك بالعيان، وليس بجسم محتاج إلى المكان، و لا بمحلّ الحوادث و الآلام و النقصان، ويعجز عن درك كنه

---

(١) بصائرالدرجات: ٤١٣.

أفهام الإنسان، فإنّ الفحول من الأزكياء و الحكماء بعد صرف أعمارهم و إعمال أفكارهم في تيّار بحارالمعرفة و العرفان، فاعترفوا بالآخرة عن المعرفة كما قال رئيس مركز كرة الحكمة عليّ‌بن أبي‌طالب الذي هو في‌الصحابة بمنزلة المعقول من المحسوس: العجز عن إدراك الإدراك إدراك، و قال السيّد الداماد في القبسات: الجهل المعلوم بالبرهان هي قصيّا مراتب العرفان، فلذلك و صفوه تعالى بغيب الغيوب، لأنّه في غيب عن الأوهام و العقول، و هذا الإيمان بالغيب من عمل القلب بلا ريب المتعلّق بالواجب الذي هو قلب العالم بلا شائبة منقصة وعيب، و هو المقدّم على كلّ الموجودات ذو العطاء و الفيض و السّيب.

و أمّا العمل المتعلّق بالقالب في اليوم الحاضر للطّالب الراغب فهي الصلاة اليوميّة، التي هي عمود الدين و أعظم المطالب، و دوامها منظور و تركها محرّم محظور، و هي معراج المؤمن، كما في الخبر مذكور و الخبر الحاوي له مشهور، و هو الناهي عن الفحشاء و المنكر و الزور فذكرها بعبارة تدلّ على تمام تلك الأُمور و هو قوله تعالى: ﴿ وَ يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ ﴾ و لم يقل يصلّون و يفعلون الصلاة و نحو ذلك إشارة إلى أنّ الصلاة عمود الدين، و عمود الخيام إذا لم يقام[1] و لم يهتمّ به كمال الاهتمام، و لم يراع فيه نهاية الاحتياط التامّ، خرب الفسطاط و خرج عن الانضباط و أسرع إليه الانثلام، و لمّا كان عزم الناس بعد مراعات وظايف القلب و القالب، إلى محبّة المال في الليالي و الأيّام، بحيث غاص عروق محبّته في قلوب الأنام، أشار المِلك العلّام إلى إخراج حبّه عن القلب بقوله تعالى: ﴿ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾[2] و لمّا كان حبّ المال قويّاً في غاية الإتقان و الإحكام، أتى بلفظ ﴿ يُنْفِقُونَ ﴾ الدالّ على إنفاقه بالاختيار دون الإجبار، يعني أنّ للنّفس في أدائه

---

(١) إذا لم يقم في الحامش.

(٢) بقره: ٣.

مسامحات، فما لم ينفقه بالرضا و الاختيار لم يكن منشأ للأثر و لا مثمراً للثّمر، فليس ذلك مثل أخذ السلطان الجبّار حيث يرسل الخدم و الحشم و الأشرار لأخذ الأموال في الجهار بالإجبار، ثمّ تسلّى المؤمنين المنفقين بأنّ المال الذي ينفقونه ممّا رزقناهم، يعني أنّ ذلك المال ممّا أعطاهم الواهب الفيّاض من غير طلب الإعواض و الإغراض و الاعتياض، بل لاقتضاء الفضل و الامتنان، و قد عبّر عن ذلك في بعض الآيات الأُخر بقوله تعالى: ﴿ وَ يُؤْتُونَ الزَّكٰوٰةَ ﴾ إيماءً إلى أنّ الزكاة لابدّ أن تكون بالاختيار، و اختيار لفظ الزكاة إيماءً إلى أنّ ما يؤتيه المزكّي ينمُو و يزكو، و بذلك يحصل التسلّي التام، و في تلك اللفظة أعني إتيانها بلفظ المصدر محسّنات بديعيّة ظاهرة للأعلام، كالجناس في الوزن و الهيئة بلا كلام، و كإفادة المبالغة تنبيهاً على التسلية للأنام أي ما تخرجه نفس الزكاة و النموّ لولوحظ بالإمعان، و كالإشعار بأنّه لم يؤته عبثاً و الأخذ لم يأخذه بلا عوض بل بعوض تامّ، و كالإيماء إلى أنّ المأخوذ منه لا يجوز عليه المنّ بالنسبة إلى الأخذ من الأنام، لحصول العوض له في المقام، كما أنّ لفظ ﴿ رَزَقْنَاهُمْ ﴾ أيضاًيدلّ على أنّه لامنّة للمأخوذ منه في الايتاء و الإنعام، إذ هذا المال حصل بإعطاء الملك العلّام، و ذلك هذه الزكاة مطهّرة للمال عن إحتمال الحرام، لو كان فيه شبهة الاختلاط بمال الأنام، و مزكّية للأبدان عن الآلام كزكاة الفطرة بعد أيّام الصيام، و مورثة لاجتلاب المحبّة من الأخذ بالنسبة المعطي الذي هو وليّ الأنعام، و موجبة لاكتساب صفة السخاء التي هي أمّ الفضائل، و ذلك لأنّ الجود موجب لإخراج حبّ الذي هو رأس كلّ الخطايا و الرزائل عن القلب، و موجب للتّوكّل التامّ على خالق الخلايق، و يورث الحياء و الشجاعة كما فصّلت الكلام فيه في بعض مجالس كتاب مواعظ المتّقين، ثمّ إنّ الله تعالى بعد الفراغ عن بيان ما في اليوم الماضي هو المحبوب من التخلية عن الذنوب، و ما يتعلّق باليوم الحاضر من الإيمان بالغيب هو غيب

الغيوب، و إقامة الصلاة و إيتاء الزكاة المبرء من العيوب، شرع فيما يتعلّق باليوم المستقبل الموعود فقال: ﴿ وَ بِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾ فإنّ يوم الحساب يوم تظهر فيه ثمرات الإيمان بالغيب، و إقامة الصلاة و إيتاء الزكاة، و لا ريب أنّ الأنبياء الآخر لم يأتوا بأزيد من ذلك.

و هاهنا بيان آخر لتبيان كون تلك الآية جامعة للعلوم الحقّة الحقيقيّة، و هو أنّ العلم الحقيقيّ على أنواع ثلاثة، ينحصر علم القرآن فيها، علم بالمبدء، و علم بالمعاد، و علم ما بينهما من حيث السلوك و تعمير المراحل و المنازل، و أخذ الزاد و الراحلة، و جميع علم القرآن لولوحظ بالإمعان و الاتقان ينحصر فيما ذكر من البيان، و لا ريب أنّ المِلك المنّان جمع جميع ذلك في سطر أو سطرين. فقوله تعالى: ﴿ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾[1] إشارة إلى العلم بالمبدء و قوله: ﴿ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ ﴾ و قوله: ﴿ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ و قوله: ﴿ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ اِلَيْكَ ﴾[2] إشارة إلى العلم بتعمير المنازل و أخذ الزاد و الراحلة للمراحل، و قوله: ﴿ وَ بِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾[3] إشارة إلى العلم بالمعاد و الإياب، فسبحان من جمع جميع العلوم في سطر أو سطرين بعبارات وافية، و كلمات كافية، و آيات شافية مهذّبة، منقّحة محرّرة، مبيّنة واضحة، فصيحه بليغة بديعة، محسّنة مستحسنة، و لا يمكن لأحد من آحاد الأنام من البدو إلى الختام، من لدن آدم إلى يوم القيام، أن يجمع العلم الكذائي في مثل هذا الكلام بتلك الوجازة و هذه الوجادة و هاتيك العبارة موضحة موجزة مختصرة و على نحو هذه النقادة بل ذلك فوق طوق أرباب الذوق من البشر و هو معجزة للشفيع المشفع يوم المحشر ﷺ فظهر من تفسير تلك الآية على النحو

---

(١) البقرة: ٣.

(٢) البقرة: ٤.

(٣) البقرة: ٤.

المذكور اعجاز القرآن فعليك بالتدبّر و الإمعان.

و من الآيات الجامعة لجوامع العلوم، سورة القدر، فقد زبرنا فى تفسير سورة القدر: انّ هذه السورة تشتمل على اكثر المقاصد، بل جميعها لو نظر بعين المتعمّق البصير الناقد، فانّ بيان خيرية ليلة القدر ناظر الى تعليم تعمير المراحل و الزاد و الرواحل فى المسافرة الى الله تعالى الّذى هو افضل الفضائل و أكمل الوسايل. و قوله تعالى: ليلة القدر بناء على كون المراد بها فاطمة عليها السلام و مرجع الضمير فى أنزلناه اميرالمؤمنين عليه السلام ناظر الى معرفة الدلائل على الله و بيان قواد سفر الآخرة الأكامل الأفاضل و قوله تعالى: خير من ألف شهر، على كون المراد ألف شهر يملكه بنو أميّة ناظر الى معرفة الجاحدين و المنكرين و المغضوبين عليهم و الضّالّين مسائرين سكائك مسالك المهالك حتّى يتجنّب عن طريقتهم في المسالك، و يتخلّص عن سجيّتهم و طريقتهم المروية المهلكه.

و قوله تعالى: ﴿ مَطْلَعِ الفَجْرِ﴾ بناء على بعض التأويلات الواردة من الحكماء من كونه فجر القيامة و مطلع بروز الكمون، فهو إشارة إلى مسلك المعاد الذي فيه الرشاد، و هو نهج السداد، بل قوله: (أنزلناه) و تنزيل الملائكة و الروح و ذكر الأمر يدلّ على كيفيّة الإيجاد و الأنوجاد، فتلك الآيات في هذه السورة المباركة حاوية للمقاصد الحسنة التي هي علوم القرآن.

الفصل الثالث عشر:

في تحقيق الموازين في القرآن حسبما حقّقه بعض أرباب العرفان، قال تعالى: ﴿ وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ القِسْط لِيَوْمِ القِيٰمَة فَلَا تُظلم شيئاً و اِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ اَتَيْنَا بِهَا وَ كَفىٰ بِنَا حَاسِبِينَ ﴾[1] و قال تعالى: ﴿ وَ الْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ

(١) الأنبياء: ٤٧.

فَاُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ فَاُولٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا اَنْفُسَهُمْ بِما كانُوا بِآياتِنا يَظْلِمُونَ ﴾[١] و أتى بلفظ الجمع إشارة إلى أنّ الموازين أنواع كثيرة بعضها ميزان العلوم و بعضها ميزان الأعمال. و سئل الصادق عليه السلام[٢] عن قول الله عزّ و جلّ: ﴿ وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطِ لِيَوْمِ الْقِيٰمَة ﴾ قال عليه السلام: الموازين الأولياء و الأوصياء.

أمّا ميزان العلوم فاعلم أنّ الله قد وضع ميزاناً مستقيماً، أنزل من السماء ليعرف بأقسامه ميكائيل الأغذية المعنويّة، و مثاقيل الأرزاق الروحانيّة الباطنيّة، و يعلم بها حقّها من باطلها، و يوزن بها نقود الحقائق العقليّة و جواهر الصور الإدراكيّة ليتميّز رابحها في سوق الآخرة من زيفها و خالصها من مغشوشها، و علّمنا بتعليم رسول الله صلى الله عليه وآله كيفيّة الوزن به، و معرفة أقسامه الخمسة، و تميز مستقيمها من مايلها حيث قال: ﴿ وَ زِنوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيم ﴾[٣] فمن علم هذه الموازين الخمسةالتي أنزلها في كتابه المنزل على رسوله، و علّم بها أنبيائه و عباده الصالحين فقد اهتدى، و متى عدل عنها و عمل بالرأي و التخمين فقد ضلّ وغوى و تردّى إلى الجحيم.

فإن قلت: أين ميزان العلوم من القرآن و هل ذلك إلّا إفك و بهتان؟

قلت: ألم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن: ﴿ الرّحمن عَلَّمَ الْقُرْآن خَلَقَ الْإنْسَان عَلَّمَهُ الْبَيَان ﴾[٤] إلى أن قال: ﴿ وَ السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَان وَ اَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالقِسْطِ وَ لَا تُخْسِرُوا المِيزَانَ ﴾ و في سورة الحديد: ﴿ لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ اَنْزَلْنَآ مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾[٥] و تزعم أيّها العاقل أنّ الميزان

---

(١) الأعراف: ٨، ٩.

(٢) الكافي ١: ٤١٩، باب فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية ح ٣٦. و معاني الأخبار ص ٣١، باب معنى الموازين ح ١.

(٣) الإسراء: ٣٥. و الشعراء: ١٨٢.

(٤) الرحمن: ١ ـ ٩. (٥) الحديد: ٢٥.

المنزل من عندالله مع إنزال الكتاب المقرون اسمه باسم الكتاب هو ميزان البُرّ و الشعير و الأرز و الإقط[١] فقط. و توهّم أنّ الميزان المقابل وضعه لرفع السماء هو بعينه القبان، ما أبعد هذا الحسبان و ما استخفّ ذلك البهتان.

و اعلم أنّ هذا الميزان برهان معرفة الله الملك المنّان و صفاته و أفعاله، و ملائكتة و كتبه و رسُله، و ملكه و ملكوته، ليعلم كيفيّة الوزن به تعليماً من قبل أنبيائه ﷺ، كما تعلّم الأنبياء من ملائكته، فالله هو المعلّم الأوّل، و المعلّم الثاني جبرئيل و ثالث المعلّمين هو رسول ربّ العالمين، و أوّل من استعمل هذا الميزان بتعليم الله و تعليم جبرئيل هو أبو الأنبياء و شيخهم إبراهيم الخليل.

و اعلم أنّ الميزان الواردة في القرآن ثلاثة: ميزان التعادل، و ميزان التلازم، و ميزان التعاند، لكنّ ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الأكبر، و الأوسط، و الأصغر فيصير الجميع خمسة.

الأوّل: الميزان الأكبر من موازين التعادل و هو الميزان الجليل للخليل قد استعمله مع نمرود الذليل الضئيل، كما حكى الله تعالى بقوله قال: ﴿ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَ يُمِيتُ ﴾[٢] إلى قوله: ﴿ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ﴾ و قد أثنى الله عليه ﷺ في استعمال هذا الميزان قال: ﴿ وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾[٣] فإنّ في حجّته الثانية التي بها صار نمرود مبهوتاً، لأنّه أدركها و لم يبلغ دركه إلى الحجّة الأُولى أصلين، إذ مدار القرآن على الحذف و الإيجاز، وكمال صورة هذا الميزان أن يقال: كلّ من قدر على إطلاع الشمس من المشرق هو الإله، هذا أحد الأصلين و إلهي هو القادر على إطلاعها منه و هذا هو الأصل

---

(١) الأقط و الإقط و الأُقط و الأَقَط و الأَقِط و الأقُط و الأَقِط الجبن و القطعة منه. المنجد.

(٢) البقرة: ٢٥٨.

(٣) الأنعام: ٨٣.

الآخر، فيلزم من مجموعهما أنّ إلهي هو إلا له دونك يا نمرود، و الأصل مقدّمة ضروريّة متّفق عليها. و الثاني من المشاهدات و يلزم منهما النتيجة، فكلّ حجّة صورتها هذه الصورة و صحّ فيها أصلان كان حكمها في لزوم النتيجة المناسبة هذا الحكم، إذ لا دخل لخصوص المثال فإذا جرّدنا روح الميزانيّه عن خصوصيّة المثال نستعملها في أيّ موضع أردنا، و ينفع بها كما يأخذ الناس معياراً صحيحاً و صنجة معروفة، فيوزنون الذهب و الفضّة و غيرهما بتلك الصنجة.

الثاني: الميزان الأوسط فهو أيضاً ممّا وضعه الله، و مستعمله الأوّل الخليل حيث قال: ﴿ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾[1] و كمال صورته أنّ القمر آفَلَ و الإله ليس بآفل فالقمر ليس بإله، و هو على سبيل الشكل الثاني من الأشكال الأربعة، كما أنّ الأوّل على نهج الشكل الأوّل، و أمّا حدّ هذا البرهان و روحه فهو أنّ كلّ شيئين وصف أحدهما بوصف يسلب عن الآخر فهما متباينان.

الثالث: الميزان الأصغر و هو أيضاً من الله، حيث علّم به نبيّه محمّد ﷺ في القرآن و هو قوله تعالى: ﴿ وَ مَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا اَنْزَلَ اللهُ عَلىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ ﴾[2] و وجه الوزن به أن يقال: ما صدر عنهم من الأقوال من أنّ إنزال الوحي على البشر محال في غاية البطلان و الاضمحلال للازدواج بين أصلين يتمّ بهما عليهم الاستدلال.

أحدهما: أنّ موسى وعيسى مع كونهما بشرين أنه أُنزل عليهما الكتاب من الله ذي الجلال و الجمال، فالدعوى العامّة منهم بأنّه لا ينزل الكتاب على بشر يكون أصلاً في معرض الزوال و الاضمحلال.

الرابع: ميزان التلازم وهو اللازم من قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللهُ

---

(١) الأنعام: ٧٦.

(٢) الأنعام: ٩١.

لَفَسَدَتَا ﴾[١] و كذا قوله عظم طوله ﴿ لَوْ كَانَ هٰؤُلَاءِ اٰلِهَةً مَا وَرَدُوهَا ﴾[٢] و أمّا حدّ هذا الميزان و روحه فهو أنّ من علم لزوم أمر لآخر و علم وجود الملزوم، يعلم منه وجود اللازم، و كذا لو علم نفي اللازم يعلم منه نفي الملزوم، و أمّا الاستعلام من وجود اللازم على وجود الملزوم أو من نفي الملزوم على نفي اللازم، فهو ملحق بموازين الشيطان إذ ربّما كان الملزوم أعمّ من لازمه.

الخامس: ميزان التعاند، أمّا موضعه من القرآن فهو في قوله تعالى تعليماً لنبيّه ﴿ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمٰوٰاتِ وَ الْاَرْضِ قُلِ اللّٰهُ وَ اِنَّا اَوْ اِيَّاكُمْ لَعَلىٰ هُدًى اَوْ ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾[٣] ففيه إضمار أصل آخر، إذ ليس الغرض منه ثبوت التسوية بينه و بينهم و هو أنّه معلوم أنّا لسنا في ضلال مبين فيعلم من إزدواج هذين الأصلين نتيجة ضروريّة و هي أنّكم في ضلال مبين. و أمّا حدّ الميزان و عياره فهو أنّه كلّ ما انقسم إلى قسمين متباينين فيلزم من ثبوت أحدهما نفى الآخر و بالعكس، لكن بشرط أن تكون القسمة حاصرة، فالوزن بالقسمة الغير المنحصرة وزن الشيطان، فهذه هي الموازين المستخرجة من القرآن، و هي بالحقيقة سلاليم العروج إلى عالم السماء، بل إلى معرفة خالق الأرض و السماء، و هذه الأُصول المذكورة فيها هي درجات السلاليم، و أمّا المعراج الجسمانيّ فلا يفي به سعة كلّ أحد بل يختصّ ذلك بالقوّة النبويّة.

فإن قلت: فما وجه التطابق بين الميزان الروحانيّ و الميزان الجسمانيّ و أين فيما قلت: من الميزان العمود و الكفّتان، و أين ما يشبه القپان؟

قلنا: قد مرّ أنّ هذه المعارف التي هي سبب عروج النفس إلى معارج الملكوت،

---

(١) الأنبياء: ٢٢.

(٢) الأنبياء: ٩٩.

٣ - سبأ: ٢٤.

مستفادة من أصلين فكلّ أصل كفّة، و الحدّ المشترك بين الأصلين الداخل فيهما عمود، و أمّا ما يشبه القپان فهو ميزان التلازم، إذ أحد طرفيه أطول و الآخر أقصر، فلمّا انجرّ الكلام إلى هذا المقام فلا بأس بتفسير الآية المتعلّقة بمحاجّة إبراهيم على وجه الإجمال، فنقول: قوله عمّ طوله: ﴿ اَلَمْ تَرَ الَّذِي حَاجَّ اِبْرٰاهِيمَ فِي رَبِّهِ اَنْ اٰتٰيهُ اللهُ الْمُلْكَ اِذْ قَالَ اِبْراهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَ يُمِيتُ قَالَ اَنَا اُحْيِي وَاُمِيتُ قَالَ اِبْرٰهِيمُ فَاِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللهُ لَايَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾[1].

كلمة ﴿ اَلَمْ تَرَ ﴾ من باب تعجيب المخاطب على أمر يحصل منه العجب، والضمير في ﴿ رَبِّه ﴾ يحتمل إرجاعه إلى إبراهيم و إلى الموصول، و الأوّل أظهر للأقربيّة. و أمّا الضمير في ﴿ اٰتٰيهُ الْمُلْكَ ﴾ ففيه قولان عن الفحول: إحداها: أنّ المرجع إبراهيم. و الثاني: أنّه الموصول، و للأوّل أنّه في الذكر أقرب، و أنّه لا يجوز أن يؤتى الله الملك الكافر بحسب أحكام أرباب العقول، و أنّه يناسب قوله تعالى: ﴿ فَقَدْ اٰتَيْنَا اٰلَ اِبْرٰاهِيمَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ اٰتَيْنَاهُمْ مُلْكاً عَظِيماً ﴾[2] و في الأخير أنّ الآية دالّة على أنّ الله أتى الملك آل إبراهيم لانفسه، و في الثاني: أنّ إعطاء الله الملك الفاني للكافر ليس بنادر، بل نريه كثيراً بحسب الظاهر، و في الأوّل أنّ الأخبار واردة في أنّ الذي حاجّه إبراهيم كان ملكاً، فالأظهر رجوع الضمير إلى الموصول، لأنّ قوله: ﴿ اٰتٰيهُ اللهُ الْمُلْكَ ﴾ له ثلاث تأويلات.

الأوّل: أنّه ملكه فأبطره الملك و تكبّر.

الثاني: أنّه جعل من خباثته جزاء إعطاء المُلك، الكفران، بدل الشكر.

الثالث: أنّه حاجّه وقت أن أتاه الملك، و كلّ تلك الوجوه يناسب عود الضمير إلى ﴿ الَّذِي كَفَرَ ﴾ مع أنّ المقصود من الآية كمال إبراهيم بالدعوة، فإذا كان الخصم

---

(١) البقرة: ٢٥٧.

(٢) النساء: ٥٤.

سلطاناً كان كمال إبراهيم أظهر. و أيضاً لو كان إبراهيم ملكاً لما أقدر الخصم على أن يقتل نفساً شرّاً فتدبّر.

إلّا أن يقال: إنّه قتله قوداً و قصاصاً لما من المقتول صدر، أو أنّ قوله: ﴿ أُحْيِي وَ أُمِيتُ ﴾ وعد و خبر لا أنّه تحقّق منه ذلك الأثر، ثمّ إنّ ما هو الأظهر في النظر أنّ هذا الكلام و الخصام باعتبار تقدّم دعوى النبوّة سابقاً، فخاصمه نمرود بإثبات الربّ القادر، إذ النبوّة لشجرة اثبات الربوبيّة ثمر.

واعلم أنّ دليل إبراهيم المذكور أوّلاً في غاية الصّحة و الاستقامة لمن تدبّر و تفكّر، إذ لا سبيل إلى معرفة الله كما اشتهر، إلّا بواسطة أفعاله التي لا يشاركه فيها أحد ممّن قدر و من ذلك الأمانة، و كذلك الإحياء الذي ذكر لبداهة عجز الخلق عمّا تقرّر، فلابدّ من مؤثّر آخر غير هؤلاء القادرين الذين نشاهد هم بالنظر، و ذلك المؤثّر إمّا موجب أو هو مختار، و لا ثالث في البين حتّى يذكر، و الأوّل في البطلان كالسراب للعطشان بل أظهر، لأنّه يلزم من دوام الموجب و عدم تغيّره دوام الأثر، فكان يجب أن لا يتبدّل الحياة بالموت و لا العكس، و ذلك محال. و أيضاً فإنّا نرى الحيوانات مختلفة الأعضاء و الشكل و الطبيعة و الخاصيّة و تأثير الموجب بالذات لا يكون كذلك، بل فعل الطبيعة الواحدة شيء واحد كما تقرّر في المعقول.

فعلمنا أنّه لابدّ في الإحياء و الإماتة من مؤثر قادر مختار خبير بأجزاء الحيوان و أشكاله، بصير بأحواله و أعظائه، و هذا الاستدلال ممّا ذكره الله في مواضع من كتابه فقال: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴾[1] ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ﴾[2] ﴿ أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ﴾[3] و غير ذلك من الآيات.

---

(١) المؤمنون: ١٢.

(٢) غافر: ٦٧.

فإن قلت: ما السرّ في تقديم الموت على الحياة في قول إبراهيم في الثناء على الله بقوله: ﴿ وَ الَّذِي يُمِيتُنِي وَ يُحْيِينِ ﴾[٤] مع أنّه عكس الأمر في هذا المقام.

قلت: إذا كان الدعوة إلى الله الملك العلّام وجب أن يكون الدليل أوضح و أظهر في دلالة المرام، و لا ريب أنّ عجائب الخلقة في الحياة أعظم و أكبر من الموت بلا كلام، و إطّلاع الإنسان على عجائب الحياة أتمّ تمام، فوجب تقديم الحياة في هذا المقام، و أمّا ما هنالك فالمقصود فيه تعديد الأحوالات الماضية الجارية على الأنام، فلا جرم وجب حينئذ تقديم الموت على الحياة.

قيل: إنّ الخصم عند سماع هذا الاستدلال دعا بشخصين ممّن استحقّا السجن و النكال، فقتل أحدهما و خلّى عن الآخر في تلك الحال و قال: ﴿ أَنَا أُحْيِي وَ أُمِيتُ ﴾ كالقادر المتعال،: فأُحييت أحدهما بالخلاص عن الوبال، و جعلت الآخر مختصّاً بالإماتة و القتال، فانتقل إبراهيم إلى الاستدلال بإطلاع الشمس، و هذا الاحتمال يظهر منه أثر الضعف، لأنّ الشبهة إذا قرعت الأسماع وجب على المحقّ القادر الجواب. إزالة لذلك الجهل و هداية إلى الصواب، و لمّا طعن الخصم في الدليل الأوّل بتلك الشبهة كان الاشتغال بإزالتها واجباً مضيّقاً، فكيف يليق بالمعصوم تركه مع أنّ في الانتقال إلى الدليل الآخر إيهام أنّ كلامه الأوّل كان في عين الضعف و الاضطراب. و لئن سلّمنا أنّ الانتقال في دليل إلى دليل حسن، نقول: يجب أن يكون المنتقل إليه أوضح في مقام الاستدلال، لكنّ الاستدلال بالأوّل أوضح على كلّ حال من الاستدلال بطلوع الشمس في ذلك المجال، فإنّ جنس الحياة بعد قدرة الخلق عليها من المحال، و أمّا جنس تحريك الأجسام فللخلق قدرةعليه و لو بالإجمال و الإهمال، مضافاً إلى أنّ نمرود إذا لم يعتقد

---

(٣) المرسلات: ٢٠.

(٤) الشعراء: ٨١

بالاستدلال الأوّل فيمكن له أن يردّ ما ذكر ثانياً من المقال، بأنّ طلوع الشمس من المشرق بقدرتي فقل لربّك حتّى يطلعها من المغرب، فكان إبراهيم يقع حينئذ في الإشكال إلى أن يطلع الشمس من المغرب حتّى يتمّ الاستدلال أنّ الاشتغال بإفساد معارضة الأولى أسهل من إطلاع الشمس من غير ماجرى به الطلوع في الأحوال.

و أيضاً لو كان الثاني احتجاجاً مستأنفاً فلا وقع لإقحام الفاء في ﴿ فَإِنَّ ﴾ الدالّ على التفريع بما تقدّم من المقال.

فسقط ما قاله بعض المفسّرين من أنّه أعرض إبراهيم عن الاعتراض على معارضة الفاسدة إلى الاستدلال بما لا يقدر الخصم فيه نحو هذا التمويه و الجدال، دفعاً للمشاغبة و هو عدول و انتقال عن مثال خفيّ إلى جليّ من المثال من مقدوراته التي يعجز عن الاتيان بها غيره، لا عن استدلال إلى آخر من الاستدلال، و لا يمكن للخصم أن يقول: إطلاع الشمس من المشرق منّي لأنّ الشمس أقدم منه، و هذا التفسير كما عرفت في معرض الزوال.

و التحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ إبراهيم لمّا احتجّ بالإحياء و الإماتة، قال المنكر: أتدّعي الإحياء و الإماتة من الله ابتداءً أم بواسطة الأسباب، من الأسباب السماويّة و التراكيب الحاصلة من الأرض و التراب، أمّا الأوّل فلا سبيل إليه بلا ارتياب، و أمّا الثاني فلا يدلّ على المدّعى، لأنّ الواحد منّا يقدر على الإماتة والاحياء، فإنّ الجماع يفضي إلى الولد بتوسّط الأسباب، و تداول السّمّ يفضي إلى الموت و التباب، و حينئذ إبراهيم أجاب بناءً على معتقدهم و كانوا أصحاب يفضي إلى الموت و التباب، و حينئذ إبراهيم أجاب بناءً على معتقدهم و كانوا أصحاب تنجيم، بأنّ الإحياء و الإماتة و إن حصلا يعدّ بواسطة الأسباب و حركات الأفلاك و نظرات الكواكب من حيث الذهاب و الإياب، لكن تلك الحركات وهذه الإتّصالات لابدّ لها من فاعل و مدبّر بلارياب، و ليس ذلك هو البشر؛ إذ لا قدرة

لهم على التصرّف في السماوات، و هو ظاهر عند أرباب الألباب، فهي إذن بتحريك ربّ الأرض و السّماوات و هو ربّ الأرباب الملك الوهّاب.

الفصل الرابع عشر:

اعلم أنّه لابدّ للمفسّر المتبحّر العيلم أن يذكر في كلّ آية أو سورة ما يتعلّق بالآيات من حيث استفادة الأحكام منها، من الأحكام الشرعيّة و العقليّة و الآداب و المواعظ و نحوها، و لنذكر لذلك أمثلة من الآيات، ليكون الطلبة متبصّرين في طريق فهم ا لكتاب المبين، و هذا الفصل ممّا يؤيّد جامعيّة القرآن لأحكام الدين.

الأُولى: ذكرنا في مطلع البدر في تفسير سورة القدر أنّه يستفاد منها أحكام:

منها: جسميّة الملائكة لقوله: ﴿ **تنزّل**﴾ إذ الإنزال النزول إلى أسفل من مكان عال، و هذا إنّما يحصل إذا كانوا أجساماً كما هو الحقّ و التحقيق الحقيق في المال. و لنا على ذلك بالإخبار عن الرسول و الآل استدلال، فبطل مشرب الحكماء بكونهم جواهر مجرّدة غير متحيّزة في حال من الأحوال، و لنا أيضاً الاستدلال بالكتاب في غير موضع جرى على هذا المنوال، و تأويلهم لهذه الأدلّة بمعنويّة النزول بتوجّههم من الحقّ إلى الخلق توجيه في معرض الاضمحلال، إذ التوجّه بنحو ما ذكر في المقال لمّا كان بإذن القادر المتعال يصدق عليه أنّه توجّه إلى الحقّ على كلّ حال، و إلا فالأنبياء بالتّوجه إلى الخلق لابدّ أن يكونوا أدنى مرتبة و أنزل درجة من أنفسهم قبل النبوّة و الإرسال، إذ لم يكن لهم توجّه إلى الخلق قبل البعثة في حال من الأحوال، مع أنّ مرتبتهم بعد النبوّة أشرف بلا مقال، مع أنّ ذلك تأويل الظاهر الأدلّة بلا دليل عليه دال.

و منها: أنّ قوله تعالى: ﴿ **تنزّل الملٰئِكة** ﴾ دالّ على الاستمرار التجدّدي في نزول ملائكة السماوات، و تصرّفهم بإذن الله تعالى في أُمور الممكنات، فيستفاد منه

الردّ على بعض أرباب الملك الذين لهم مفاسد المقالات، من أنّ الله فرغ عن الأمر مثل اليهود حيث قالوا: ﴿ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ ﴾[1] فردّ عليهم خالق البريّات في عدّة من الآيات و من أصرحها قوله عمّ طوله: ﴿ غُلَّتْ اَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ إلى آخر الآيات. فقوله: ﴿ تَنَزَّلُ الْمَلٰئِكَةُ ﴾ الآية دالّة على تصرّفه تعالى دائماً في الكائنات وفي كلّ سنة، بل في كلّ شهر ويوم في شأن من شئون المكوّنات.

و منها: أنّ قوله عمّ طوله: ﴿ تَنَزَّلُ المَلٰئِكَةُ ﴾ الآية دلّ على أنّ الأحكام الشرعيّة مسبّبه عن المصالح والمفاسد النفس الأمريّة الواقعيّة الثابتة عند القادر المتعال، و كذا الأحكام التكوينيّة المعقولة عند أرباب الحال، فالحسن و القبح عقليّان كما دلّ عليه نبذ من الاستدلال، لا أنّهما شرعيّان. وجه دلالة الدليل أنّ قوله: ﴿ تَنَزَّلُ ﴾ تعليل لكون ليلة القدر خيراً من ألف شهر، و لو لم يكن لليلةا لقدر جهة محسنّة لما احتاج إلى ذلك التعليل الموجب للتّطويل.

و منها: أنّ تلك السورة من أقوى الدّلائل على كون أُمّة نبيّنا خير الأُمم الأماثل و أنّه ﷺ الوارثين لكمال أفضل الأنبياء الأفاضل، لأنّ ليلة القدر على ما يظهر من بيان النزول لم تكن في الأُمم الأوائل والله تعالى أفْضَلَ هذه الأُمّة المرحومة على سائر الأُمم و القبايل، بإعطائه إيّاهم ليلة القدر التي تكون العبادة فيها خيراً من ألف شهر، يعبد فيها سائر الأُمم في المعابد و المحافل.

و منها: أنّ تلك السورة دالّة على فساد الخلافة بالبيعة و الاختيار، لأنّ العامّة العمياء اعترفوا بأنّ النّبي رأى[2] أنّ قردة تنزون منبره ففسّره جبرئيل بسلطنة بني أُميّة و أنزل الله حينئذ تلك السورة تسلية للنّبيّ المختار، و دفعاً للغمّ الوارد عليه في الجهار، فجعل الله ليلة القدر خيراً من ألف شهر تملكه بنو أُميّة الأشرار، فعلم

---

(١) المائدة: ٦٤.

(٢) الكافي ٤: ١٥٩ كتاب الصيام باب ليلة القدر، ح ١٠.

أنّ خلافة بني أُميّة كانت فاسدة عاطلة باطلة من غير رضاء الملك الجبّار، و إلّا لم يغمّ و لم يهمّ الرسول المختار مع أنّ خلافة بني أُميّة كانت بالبيعة و الاختيار، فعلم أنّ البيعة و الاختيار لا يثبتان حقيقة الخلافة عن رسول الملك القهّار.

و منها: أنّ قوله: ﴿ سَلاَمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الفَجْرِ ﴾ كما قاله المفسّرون من الأعلام. بل به وردت الرواية عن الإمام، أنّ الملائكة في تلك اللّيلة يسلّمون على المؤمنين من الأنام، من أقوى الدلائل مطلوبيّة السلام و محبوبيّته عند الملك العلّام فينطبق على آية أُخرى أصرح في المرام و هي قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ ﴾[1] الآية.

و منها: أنّ قوله تعالى: ﴿ تَنَزَّلُ المَلٰئِكَةُ ﴾ دلّ على كون الملائكة من ذوي العقول نظراً إلى نسبة التسليم إليهم و إرسالهم لإنفاذ الأُمور، فقول الحكماء بأنّ الطبايع و القوى كالجاذبة و نحوها ملائكة فاسد. نعم لو قيل: بأنّ كلّ قوّة و طبيعة وُكّل عليها ملَك فلا بأس به.

و منها قوله عمّ طوله: ﴿ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ ﴾ دلّ على علم الله الملك المنّان بالجزئيّات و الأعيان، خلافاً لبعض الحكماء المشار إليهم بالبنان، من عدم علمه تعالى بالجزئيّات مطلقاً أو على وجه الجزئيّة، بيان ذلك أنّ إنزال الملك لكلّ أمر بإذن السبحان عبارة عن العلم كما فسّره به بعض العلماء الأعيان، فيلزم أن يكون الربّ الآذن لهم عالماً بكلّ أمر بالعيان، فسبحان من أدرج في تلك السورة القصيرة المشتملة على خمس آيات، تلك الأحكام و مسائل العرفان مع غاية البلاغة في التبيان، و الحمد لله الذي ألهمني بهذا القدر من المعان.

و منها: أنّ قوله تعالى: ﴿ تَنَزَّلُ المَلٰئِكَةُ ﴾ فعل الاستقبال يفيد الاستمرار التجدّدي بحسب الأزمان و الأحوال، فهو صريح في ردّ بعض العامّة حيث قال:

---

(١) النّور: ٦١.

بأنّ ليلة القدر كانت في زمان الرسول، ثمّ جعل في معرض الزوال بعد حياة رسول الملك المتعال.

و منها: أنّ قوله: ﴿ وَ الرُّوحُ ﴾ ذكره عليحدّة دالّ على أنّ الروح بين الملائكة مختصّ بالتفضيل و الإفضال.

الثانية: قد زبرنا في تفسير سورة الفيل أنّه يستفاد منها أحكام:

منها: أنّ مكّة المشرّفة زادها الله شرفاً لازم الاحترام، حيث حفظها عن صدمات أصحاب الفيل من اللّئام، و جعل أفئدة الناس تهوي إليها مدى الأيّام.

ومنها: الدلالة على علم خالق البريّات بجميع الجزئيّات، إذ إهلاكهم عند نيّتهم تخريب خير البيوتات لا يمكن إلّا بعد علمه بالنّيات، وعلمه بالحركات والسكنات.

و منها: الدلالة على كمال قدرة الله الخلّاق، حيث جعل بين الطيور الوفاق، وجعلها مع كونها أضعف الخلايق كافية في إهلاك أهل النفاق، و جعل السجّيل الكذائي مع كونه حاصلاً من الحجر و الطين بالالتصاق، و في غاية الصغر في أنظار الأحداق، قتّالاً للشجعان الحذّاق.

ومنها: الدلالة على إسناد الأفعال إلى القادر المتعال، و إن كانت حاصلة بتوسّط الوسايط حيث قال: (فَعل)، و (يجعَل)، و (أرسل) و (جعلهم).

ومنها: أنّ إدراك كنه الفعل ممّا لا يمكن، لأنّ المفعول مؤخّر عن الفعل، بل الممكن كيفيّة الفعل، فلذا قال: ﴿ كَيْفَ فَعَلَ ﴾ فتدبّر.

الثالثة: يستفاد من سورة الضحىٰ كما سطرنا في تفسيرنا لها في كتاب مفرد مسائل:

أوليها: أنّ قوله: عمّ طوله: ﴿ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ ﴾ دالّ على كون النعمة من خالق البريّة.

وثانيتها: تعظيم الضحىٰ بين الأزمان، لكونه وقع مقسماً به للملك المنّان.

وثالثتها: فضيلة الليل لتعلّق القسم به مع كونه ساتراً للحواس، إذ لا يدخل شيء في اللّيل في حواسّ الناس، فلا يمنع القلب عن الخلوص لذكر الله.

ورابعتها: أنّ قوله عمّ طوله: ﴿ ربّك ﴾ دلّ على أنّ خالق السماوات مربّي الكائنات.

وخامستها: الدلالة على المعاد لقوله عم طوله: ﴿ و للآخرة ﴾.

وسادستها: ثبوت مقام الشفاعة في يوم القيامة لمفخر أرباب الرسالة لقوله عمّ طوله: ﴿ وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضىٰ ﴾[1].

و سابعتها: إثبات اللّطف و الرحمة لقوله: ﴿ وَ وَجَدَتَ ضَالاًّ فَهَدىٰ ﴾[2] و قوله: ﴿ وَ اَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾[3] فإنّه تكليف، و التكليف لطف.

و ثامنتها: إثبات إعجاز رسول العالمين لقوله: ﴿ اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً ﴾[4] فإنّه مع يتمه عن الأبوين، و فقدان أموال في البين، صار بتوفيق الله تعالى سلطان الخافقين، و شاع دينه في المشرقين، و هو من خوارق العادات بلا شين و مين.

و تاسعتها: حسن الإحسان و مصلوبيّته بالنسبة إلى اليتيم على وجه لطيف دقيق لا يفهمه إلّا العليم.

و عاشرتها: لزوم إبلاغ الأحكام في جميع الأحوال، بناءً على التعميم في تفسير السؤال و عدم تخصيصه بالسائل بالمال.

الحادي عشر: محبوبيّة الإحسان بالنسبة إلى السائل و كراهة أن يحرمها.

الثانية عشر: حسن التحديث بالنعم للأمر به في آخر السورة. فافهم.

الثالثة عشر: بطلان الإجبار إذ لو كان الأفعال مخلوقة لله القادر المختار و كان فعل العبد بالاضطرار فلا معنى للأمر و النهي في (لا تنهر، و لا تقهر، و فحدّث) للزوم اتّحاد الأمر و المأمور و هو عند العقول غير معقول.

الرابعة عشر: حسن الشكر لقوله: ﴿ فَحَدِّثْ ﴾.

---

(١) الضحى: ٥.

(٢) الضّحى: ٧.

(٣) الضّحى: ١١.

(٤) الضّحى: ٦.

الفصل الخامس عشر:

لابدّ أن يفهم المفسّر و يخرج من الآيات البراهين و الاستدلالات في العلوم الحقّة الحقيقيّة، و المعارف اليقينيّة، و لنذكر أُنموذجاً و ندى من ذلك النهر، و قطرة من هذا البحر، ليزيد البصيرة و الأبصار في كلام الجبّار، و لو نظرت بعين الاعتبار وجدت كلّ آية مدللّة بالدليل و البرهان، بحيث كان المدّعى عين الدليل، و الدليل عين المدّعى، و الأغلب كون الآية الثانية دليلاً أو فرعاً لما قبله، بل كلّ كلمة كذلك، كما يظهر للمتأمّل في تفسيرنا لآيات ربّ الأرباب في هذا الكتاب الذي هو لُبّ اللّباب، و لم يصنّف من العامّة و الأصحاب أحد مثله في الباب، فعليك بالإمكان و التدبّر و التفكّر و التذكّر بعين النّصفة في آيات الكتاب و ما سطرنا في هذا الطّرس حتّى يندفع اللبس و الحجاب، فانظر كيف استخرج البراهين من كلمات الكتاب المبين بتوفيق ربّ العاليمن. فلنذكر في هذا الباب آيات ليظهر إعجاز كلام ربّ الأرباب.

الآية الأُولى قوله عمّ طوله في سورة البقرة: ﴿ يَاءَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشاً وَ السَّمَآءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا للهِ أَنْدَاداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[١].

اعلم أنّ هاتين الآيتين كرضيعى لبان و فرسى رهان بمنزلة آية واحدة، لشدّة اتّصالهما في المعان و فيهما مسائل عويصة، و نكات لطيفة، و علوم شريفة، وحكم عقليّة، و أنوار إلهيّة، و أسرار ربوبيّة، و تدقيقات شعشانيّة، وتحقيقات عرشيّة، حوت من الدقائق ما حار فيها أفهام الأعلام دهراً طويلاً، و تضمّنت من

---

(١) البقرة: ٢٠، ٢١.

الدقايق ما صرف فيه الحكماء عمراً كثيراً، و اشتملت من الحقائق البرهانيّة ما لم يجد المهرة الحذقة منها إلّا قليلاً، و لم يجدوا إلى الكثير منها سبيلاً، و لو تعمّقت النظر رأيت أنّ كلّ كلمة منها يكون برهاناً مستقلاً و دليلاً مقيلاً، و تفهم أنّ المركّب منها يجعل دليلاً جليلاً جميلاً. و كذلك تلك البراهين بالنسبة إلى براهين الفضلاء السالفين السابقين و كمّل الفلاسفة الماضين أقوم قيلاً، و إن فصلوا ما فهموه في سطور طروسهم تفصيلاً طويلاً، و لنفصّل الكلام في هاتين الآيتين في مواقف ليظهر للطّلاب كون القرآن لاشتماله على العلوم الفاخرة معجزة للنّبوّة، و بيّنة و حجّة و دليلاً.

الموقف الأوّل: اعلم أنّ ربّ العالمين في آيات أربعة من أوّل سورة البقرة، وصف المهتدين بالكتاب المبين، في آيات أربعة بالمتّقين، و الموقنين، و المؤمنين، و المفلحين، ثمّ وصف المتعنّتين الكافرين بآيتين أعني قوله عمّ طوله: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ** ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ **عَذَابٌ عَظِيمٌ** ﴾[1] ثمّ وصف المنافقين المتمرّدين المبطنين الّذين يقولون بأفواههم ماليس في قلوبهم في ثلاث عشر آية، و وجه تقديم المؤمنين تكريم المؤمنين و شرافتهم بالإيمان و اليقين، و وجه تقديم الكفّار المتعنّتين على المنافقين المتمردّين قلّة أحكام الكفّار و شدّة عذاب المنافقين، فكان احكامهم و أحوالهم في قمع الدين أشدّ من الكفّار و أكثر تفصيلاً، فقدّم الأقلّ ربّ العالمين.

و لمّا فرغ عن تقسيم الأسلاف و الأخلاف من العباد إلى ثلاثة أصناف خاطب عباده الأوضاع و الأشراف، و بيّن الأُصول الخمسة في آيات سبعة أو ثمانية ليعتدوا إلى الصواب. فذكر أُصول الدين بالصراحة الواضحة في آيات الكتاب، وذكر أُصول المذهب أي الإمامة و العدل لا على نحو القول بالفصل، بل بعبارة

---

(١) البقرة: ٦ و ٧.

أقلّ صراحة، و جعل العدل أوضح من الإمامة، لأنّ الإمامة أمانة تكليفيّة يكـون الابتلاء فيها أكـثر مـن غـيرها: ﴿ اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ يُتْرَكُو اَنْ يَقُولُو اٰمَنَّا وَ هُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴾[١] فهاتان الآيتان على إثبات الصانع للعالم. دالّتان، و على وحدته بيّنتان و على وجوب معرفته حجّتان مستقلّتان، بل حجج كثيرة عند الإمعان كما يظهر لك من البيان، ثمّ بيّن الأصل الثاني و هو إثبات حقيّة نبوّة خاتم المرسلين في آيتين أعني قوله: ﴿ وَ اِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ ﴾[٢] الآية بحيث يؤمي إلى المعاد في آخر الآيـة. الثانية أعني قوله: ﴿ اُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾[٣] ثمّ بيّن آية أُخرى للمعاد أيضاً بقوله: ﴿ وَ بَشِّرِ الَّذِينَ اٰمَنُوا ﴾[٤] الآية، و جعل الملك الجبّار وصف الجنّة أكثر من وصف النار، إشارة إلى أنّ رحمته سبقت غضبه، كما دلّت عليه الأخبار، ثـمّ ردّ إيـراد بـعض الأشرار حيث قال: إنّ القـرآن يشـتمل عـلى الأمـثال كـالذّباب، و العـنكبوت و نحوهما من المقال، فأجاب بأن ﴿ لا يَسْتَحْيِي اَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً ﴾[٥] ثمّ إنّه تعالىٰ بيّن العدل في ضمن الآيتين المتقدّمتين حيث أثبت النار للكفّار و الجنّة للأخيار، وأكدّ ذلك بقوله: ﴿ اٰمَنُوا ﴾ و ﴿ عَمِلوا ﴾ إيماءً إلى أنّ تلك الأعمال و الآثـار و الإيـمان حصلت بالاختيار لا بالإجبار، لاستناد الكفر و الإيمان إلى العباد بلا عثار، ثمّ إلى الأصل الخامس و هو الإمامة أشار بقوله عمّ طوله: ﴿ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللهِ مِنْ بَعدِ مِيثَاقِهِ ﴾[٦] فإنّ المراد بالعهد ولاية حيدر الكرّار كما فسّره بها الأئمّة الأخيار الأبرار في قوله تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اَوْفُوا بِالْعُقُود ﴾[٧] فإنّ العقد العهد الموثّق و هو

---

(١) العنكبوت: ٢.

(٢) الحجّ: ٥.

(٣) البقرة: ٢٤، آل‌عمران: ١٣١.

(٤) البقرة: ٢٥، يونس: ٢.

(٥) البقرة: ٢٦.

(٦) البقرة: ٢٧، و الرعد: ٢٥.

(٧) المائدة: ١.

إمامة آل الرسول المختار، ثمّ أكّد ذلك بقوله: ﴿ وَ يَقْطَعُونَ مَا اَمَرَ اللهُ بِهِ اَنْ يُوصَلَ ... ﴾[١] فإنّ المراد وصل رَحِم آل الرسول المختار كما بيّنه لنا أولاده المعصومون الأخيار، ثمّ أكّد الله جلّ جلاله أمر المعاد بأية أُخرى هي قوله: ﴿كَيْفَ تَكْوُنَ بِاللهِ وَ كُنْتُمْ اَمْوَاتاً فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ يُرْجَعُون﴾[٢] و في تلك الآية أيضاً أشار إلى عدل الله القادر المختار حيث نسب الكفر إلى انفس الكفّار، وفيما تقدّم نسب الإيمان إلى المؤمنين الأبرار، و ليعلم أنّ الله جلّ جلاله وصل الكفر بالله بأية نقض العهد أي الولاية، تنبيهاً إلى أنّ نقض الولاية في مقام الباطن كفر بالعزيز الجبّار.

الموقف الثاني: اعلم أنّ من عادة الله في هذا الكتاب المستطاب أن يخاطب جمهور المكلّفين من سكنة التراب بـ﴿ يا أَيُّهَا النّاس﴾ و أهل المعرفة و الإيمان بـ﴿ يا أَيُّهَا الَّذينَ آمنوا﴾ ملبّساً لهم بهذا اللباس للتّميّز بين النوعين و رفع الالتباس، ويخاطب أهل الولاية و القرب و أرباب الأفئدة و الألباب بنبراس (يا عبادي) إيماءً إلى تفاوت درجات الأطياب و غير الأطياب، و تباين مراتبهم و مقاماتهم في أكثر الأبواب، فإنّ لنوع الإنسان درجات متفاوتة بلا ارتياب عند أهل الشهود، فمن الناس من كان شغله في طبقة النفس الحيوانيّة القعود و إن كان قابلاً للترقّي بالتكليف الموعود، و هذا الصنف من الناس أكثر من بواقي الأصناف بلحاظ العدد و المعدود.

و منهم من يتجاوزها و يصل إلى درجات النفس الناطقة و الحدود، و هم العلماء عليهم رضوان الملك المعبود.

و منهم من يبلغ إلى مرتبة العقل بالفعل و هم عباد الله الربّانيّون الذين هم أوفوا

---

(١) البقرة: ٢٧. و الرعد: ٢٥.

(٢) البقرة: ٢٨.

بالعقود و عملوا بالمواثيق و العهود، فالخطاب في (يا أيّها الناس) لكونه جمعاً محلّى باللام موضوعاً للعموم الكافر و المؤمن منه مقصود، فشموله للكافر باعتبار بدو العبادة و للمؤمن باعتبار الزيد و العود.

الموقف الثالث: اعلم أنّ الله تعالى لمّا قدّم أحكام فرق المكلّفين من المؤمنين و الكافرين و المنافقين في أوّل الكتاب، و ذكر صفاتهم و أفعالهم البدنيّة و القلبيّة و مجاري أُمورهم آجلاً وعاجلاً في كلّ باب و ما يحصل به النجاح و الفلاح و الهلاك و التباب، التفت من الغيبة، و أقبل عليهم بالخطاب، و الالتفات يورث الكلام حسناً و بهاء، و يزيد السامع اهتزازاً و نشاطاً بلا ارتياب، و قد حوى الالتفات في هذا الخطاب لطائف نذكر بعضها تذكرة لأُولى الألباب.

أوّلها: أنّ العادة في مقام البلاغةِ جرت بأن نشكو من أحد من الآحاد حالكونه من العباد، فنقول لشخص آخر: إنّ فلاناً قد سلك سبيل النفاق و العناد و فعل كذا و كذا ثمّ تتوجّه إليه مخاطباً إيّاه يا فلان، الزم الطريقة الحسنة و سبيل الرشاد واكتسب السيرة المرضيّة المطلوبة من العباد، فهذا الانتقال منك و الالتفات من الغيبة إلى مواجهة الخطاب و المقال يؤثّر في القلب أثراً بيّناً من السداد مالا يؤثّر فيه استمرارك في الكلام على لفظ الغياب، فهذا التأثير و الحسن في المقام هو العماد.

وثانيها: أنّ الله تعالى كأنّه قال: إنّي قد جعلت مركز دائرة الإرسال واسطة بيني وبينك في أوّل المقال، و أمّا في الحال فأزيد في إكرامك و تقريبك إليّ و في الجمال و الجلال، و أُخاطبك من غير واسطة ليحصل لك شرف المخاطبة و لذّة المكالمة و العزّة و الجلال، و فيه الإشعار بأنّه أقرب إليهم من حبْلَ الوريد على كلّ حال.

وثالثها: أنّ ذلك مشعر بأنّ العباد إذ اشتغلو بالعبادة و نقّحوا صدوراً زادوا قرباً وحضوراً، و استوجبوا الانتقال من الغياب إلى الخطاب ليكسبوا نشاطاً و سروراً.

و رابعها: أنّ في العبادة كلفة و مشقّة فلابدّ من راحة و هي يحصل بأن يرفع ملك الملوك الواسطة و يخاطبهم بلا واسطة، فيستطاب حينئذ الخدمة و يستلذّ العبد من العبوديّة.

الموقف الرابع: اعلم أنّ كلمة «يا» ممّا وضع لنداء البعيد و ينادي بها القريب تنزيلاً له منزلة البعيد إمّا لعظمته كقولك: ﴿ يا ربّ و يا الله ﴾ مع أنّه أقرب إليه من حبل الوريد، أو لغفلته و سوء فهمه، أو للاعتناء بالمدعوّ له و زيادة الحثّ عليه، و هو مع المنادى جملة مفيدة لا أنّه بمعنى أدعوا و أُنادي لفساده من وجوه:

أوّلها: أنّ ذلك خبر يحتمل الصدق و الكذب، و هذا لا يحتملهما لكونه إنشاء.

و ثانيها: أنّ النداء يقتضي صيرورة زيد منادى في ا لحال، و قولك: أُنادي زيداً لا يقتضيه.

و ثالثها: أنّ يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطباً بهذا الخطاب، و قولك: أُنادي زيداً لا يقتضي ذلك، بل هو ظاهر في إخبار إنسان إنساناً آخر بأنّي أُنادي زيداً.

و رابعها: أنّ أُنادي زيداً إخبار عن النداء، و الإخبار عن النداء غير النداء.

الموقف الخامس: اعلم أنّ لفظ (أيّ) اسم مبهم يقع على أجناس كثيرة لكنّه للإبهام، لا يحصل في معناه التمام إلّا بأن يوصف بوصف يوضح المرام كما أنّ المعنى الجنسيّ لا يتمّ إلّا بفصل من الفصول المصطلحة لدى الأعلام حتّى يتمّ به الإعلام، وصفة لفظ أيّ لفظ دالّ على ما دلّ عليه مخصّص له في المقام، فلابدّ أن يردفه اسم جنس أو ما جرى مجراه يتّصف به حتّى يصير وصلة إلى ندائه و يحصل به الإفهام لأرباب الأفهام، فالذي يعمل فيه حرف النداء أيّ في المقام وهو مفرد معرفة، و بنائه لوقوعه موقع حرف موضوع لخطاب الأنام، و إنّما حرّك مع أنّ الأصل في البناء أن يكون على السكون، ليؤمي إلى أنّ بنائه بالعرض كما صرّح به الأقوام، و السرّ في الضمّ لأنّه كان منوّناً في الأصل، فلمّا سقط التنوين للبناء

أشبه قَبلُ وبَعدُ في الأسماء المقطوعة عن الإضافة، التي وقعت غايات في الكلام، فارتفع و فيه وجوه أخر مدرجة في كتب النحو و غيرها من كتب الأدب المصنّفة للأعلام، و الاسم التابع له صفته، فهو مرفوع له تبعاً له على حركة لفظه الجاري على ألسنة الأنام، و لا يجوز نصبه، و إن كان وصف المنادى المفرد المعرفة جاز فيه الوجهان، لأنّ المنادى هاهنا حقيقة هو الصفة و أى ذريعة إليه لتعذّر الجمع بين حرفي التعريف في اللسان، و يدلّ على ذلك لزومها حرف التنبيه قبل الصفة فصار ذلك كالايذان باستيناف النداء، و أن لا يجوز الاقتصار على المنادى قبله، وأُقحمت بينهما هاء التنبيه للتّنبيه المتقدّم، و للتّاكيد والتعريض عمّا يستحقّها أيّ من المضاف إليه، و للتنبيه على أنّ ما يأتي بعدها أُمور عظام، و أوامر و نواهي كثرة الفوائد و العوايد للأنام، أو قصص عظيمة بها يحصل الاعتبار التامّ.

الموقف السادس: اعلم أنّ التعبير بلفظ الناس في هذا المضمار ممّا كان أشار إلى أنّ المخاطبين نسوا العهود المأخوذة منهم في عالم الأرواح و الاشباح و الأظلّة والذرّ من جانب الملك الجبّار فقال: ﴿ **اَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ** ﴾[1] و قوله عمّ طوله: ﴿ **اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يَا بَنِي اٰدَم اَنْ لَا تَعْبُدوا الشَّيْطَان** ﴾[2] فكأنّه قال: أيّها الناس عهد القادر المختار تذكّروا و تعهّدوا و تحفّظوا عهد الله الملك الصبّار.

و قيل: الخطاب[3] المصدّر بـ﴿ **يا أيُّهَا النَّاس** ﴾ نزل بمكّة، و المصدّر بـ﴿ **يَا أَيُّهَا الّذينَ اٰمَنُوا** ﴾ انزل بالمدينة، و لا أصل له و إن حكي عن ابن‌عبّاس، و الحسن البصريّ، و علقمة إذ ذلك لم يصل إلينا من الأئـمّة الأخيار، فليس بما روي عن غيره اعتبار.

---

(١) الأعراف: ١٧٢.

(٢) يس: ٦٠.

(٣) مجمع‌البيان ١: ٦٠.

و اعلم أنّ الله تعالى في الكتب السالفة كان يخاطب الناس بـ﴿ **يابن الماء و الطين**﴾، و ﴿ **يابن الماء النّتِن**﴾، هذا في موضع الغضب و في غيره بـ﴿ **يابن آدم**﴾، و أمّا في القرآن ففى موضع الغضب صدّر بـ﴿ **يا أيّها الناس**﴾ و في غيره خاطب بـ﴿ **يا أيّها الذين اٰمنوا**﴾ تشريفاً لهم و إعظاماً لهم بالنبيّ الخاتم فافهم.

الموقف السابع: في كلمة لعلّ و اعلم أنّا أشبعنا الكلام في بيان هذا المرام عند التفصيل الفَيصَل الفصيل منّا، في تفسير آية الصيام من أنّ لعلّ للترجيّ أن وقع من الأنام، و هو محال من الملك العلام، فهو في أمثال المقام إمّا للإيماء إلى أنّه من لسان الرسول أو للطّلب أي اتّقوا، أو للإطماع والإشعار بتحقّق الوقوع كما يقول الملك: افعل الفعل الفلاني لعلّك تتقرّب إليّ، و تفوز بجوايز لديّ، فإنّه يفهم منه عرفاً أنّي أعطيتك الجائزُ الحايزة لمجامع الخيرات و القرب و السرور.

الموقوف الثامن: اعلم أنّ المهرة الحذقة من صناديد علم الكلام و الجماهير من جهابذة الأعلام، ذكروا لوجوب معرفة الملك العلّام برهانين عقليّين مشتهرين عند الأنام.

الأوّل: قاعدة دفع الضرر، بيانها على النحو المقرّر أنّ الضرر بأيّ نحو تصوّر محتمله وموهومه ومظنونه لازم التحرّز بالعقل المعتبر، فنقول: عدم المعرفة والنظر يحتمل العذاب و الضرر، و المعرفة خلّو عن ذلك الفساد المحرّر بلا ريب وخطل و خطر، و دفع الضرر و لو كان موهوماً محترز عنه بالعقل الجازم و النظر الحازم.

الثاني: قاعدة شكر المنعم، بيانها: أنّ عندنا نعماً عظاماً فلابدّ عقلاً من شكر من أنعم إنعاماً، و ذلك لا يكون إلّا بعد أن نعرف المنعم عرفاناً. فالنظر والمعرفة واجبان. و قد أو مأنا إلى تفصيل هذا الدليل و ما أورد عليه الأشاعرة من القال و القيل و الجواب الفصيل في أوسط المجلّد الأوّل من كتاب مشكلات العلوم، و قد أشار الله تعالى إلى هذين الدليلين في تلك الآية القصيرة بعبارة لطيفة بديعة في

غاية الوجازة والوجادة، فذكر العبادة و علّقها على وصف الربوبيّة المشعر بالعلّيّة.

ثمّ ذكر البرهان الأوّل بقوله عمّ طوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ و البرهان الثاني بقوله: ﴿رَبَّكُم﴾ يعني أنّ الربوبيّة تقتضي شكر المنعم و هو يتوقّف على المعرفة، فما لا يتمّ الواجب إلّا به واجب عقلاً، فانظر إلى إعجاز الكلام الربّانيّ و الفرقان السبحانيّ حيث ذكر هذين الدليلين اللذين دارا على ألسنةالحكماء الكرام، و الفضلاء العظام مدى الأيّام و الأعوان في عبارة قصيرة سيقت لبيان وجوب عبارة الملك العلّام، بل المهرة الحذقة من أُولي الأفهام استنبطوا هذين البرهانين من تلك الآية بلا مين.

الموقف التاسع: اعلم أنّ القادر المتعال أكّد القول بوجوب معرفة خالق الأنام، لأنّه لمّا أمر العباد بالعبادة للملك العلام تحصيلاً للتّقاوة في الحال و النجاة في المآل، و علم أنّها موقوفة على قدرته و وجوده وعلمه، و أنّ ذلك ليس بضروريّ لكلّ الناس بحيث يكون عادم الالتباس، بل هو نظريّ و استدلاليّ و قد بيّن في العلوم العقليّة أنّ الطريق إلى إثبات وجوده لأكثر الناس بغيره و هو إمّا الإمكان، أو الحدوث، أو مجموعهما، و على التقادير الثلاثة فإمّا من وجود الجواهر أو الأعراض، فالطرق إلى الله من جهات ستّ، و القرآن حوى جميع الأقسام.

فإلى الأوّل و هو إمكان الذوات أُشير بقوله عمّ طوله: ﴿وَ اللهُ الْغَنِيُّ وَ اَنْتُمُ الْفُقَراء﴾[١] و بقوله تعالى: حكاية عن خليله: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾[٢] وبقوله جلّ جلاله: ﴿اِنَّ اِلىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهىٰ﴾[٣] و قوله سبحانه: ﴿فَفِرُّوا اِلَى اللهِ﴾[٤] وقوله عظم نواله: ﴿اَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب﴾[٥].

---

(١) أصل الآية: يَا اَيُّهَا النَّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ اِلَى اللهِ هُوَ الغَنِيُّ الْحَمِيد.فاطر: ١٥

(٢) الشعراء: ٧٧.

(٣) النجم: ٤٢.

(٤) الذاريات: ٥٢. (٥) الرعد: ٢٨.

والثاني: وهو الاستدلال بإمكان الصفات أُشير بقوله: ﴿ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْض ﴾[١] وقوله هاهنا: ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِراشاً وَ السَّمَاءَ بِنَاءً ﴾[٢] كما يأتي بيانه.

والثالث: الاستدلال بحدوث الأجسام و إليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ لَا اُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾[٣].

و الرابع: الاستدلال بحدوث الأعراض، و أمّا القسمان الآخران أعني الإمكان والحدوث كليهما معاً في الجواهر و كليهما معاً في الأعراض فحكمهما يعلم من بسايط الصور الأربع المتقدّمة. ثمّ إنّ الاستدلال بحدوث الأعراض على إثبات الواحد الحقّ أقرب إلى أفهام الخلق، و ذلك محصور في دلائل الأنفس و دلائل الآفاق، فبهما يرتفع النفاق و يقع الوفاق في التّدين بدين الله الملك الخلّاق والكتب الإلٰهيّة في الأكثر عند ذكر الأدلّة، و البراهين مشتملة على هذين البابين فكلّ ما ذكر من الآيات المحكمة الدلالات في باب حدوث أحوال الإنسان و انقلاباته في أطوار الإمكان و تغيراته في فيفاء الأكوان يعدّ، من دلائل الأنفس في التبيان، قال الله الملك المنّان ﴿ سَنُرِيهِمْ آياتنا في الآفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ ﴾[٤] و إنّما أكثر الله تعالى في كتابه الكريم هذا النّمط من الاستدلال القويم لكونه أقرب إلى الفهم المستقيم، و أسهل مأخذاً و أقوى في قمع الجاحد الظليم، و إلّا فمسلك التصديق الذي يستشهد بوجود الحقّ على وجود الخلق أحقّ عند اللبيب الفهيم، و أشرف و أتقن و أوثق و أحكم في نظر الحكيم، لكونه برهاناً لِمّيّاً و هو أشرف و أصدق من برهان الإنّ عند الذوق السليم كما قال تعالى في محكم كتابه و مبرم خطابه: ﴿ اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيد﴾ و لكن فهمه في نهاية الغموض، ثمّ

---

١ - النحل: ٤.

(٢) البقرة: ٢٢.

(٣) الأنعام: ٧٦.

(٤) فصّلت: ٥٣.

إنّ دليل النفس فيما نحن فيه ممّا أُشير إليه بقوله عمّ طوله: ﴿ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾[1].

و حاصل آيات الأنفس ترجع إلى أنّ كلّ إنسان يعلم بالضرورة و العيان، أنّه لم يكن من قبل شيئاً، ثمّ كان فيفتقر إلى موجد في الكيان، و ليس موجده نفسه و لا أبواه بالعيان و لا سائر الخلق لافتقارهم الغنيّ عن البيان و عجزهم عن مثل هذا التركيب العجيب القويم البنيان بشهادة البداهة و البرهان، فلابدّ من موجد يخالفهم في حقيقة الإمكان حتّى يصّح منه إيجاد أمثال هذا الإنسان، فإنّ فاقد الشيء ليس بمُعطيه و هو في البداهة بمكان.

ذات نايافته از هستى بخش   كى تواند كه شود هستى بخش

ثمّ لقائل أن يورد على ما ذكرنا من المفهوم و المدلول، أن يورد شبهة و يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون الموجد المدبّر طبايع الفصول و طلوع الكواكب و الأُفول و حركات الأفلاك و نظرات النجوم كما ذكره أرباب النجوم من أهل العقول؟ فأشار الحقّ القدّوس في تلك الآية إلى إبطال هذا الاحتمال المرجوع الموهوم المفضول، و طرده عن بيداء مراتب القبول، فافتقارها إلى المحدث الموجد لكونها في معرض الزوال و الأفول فقال تعالى: ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشاً وَ السَّمَاءِ بِنَاءً وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾[2] و انظر إلى الجناس الناقص في السماء، و البناء، و الماء، و تكرير آخر الفقرة الأُولى فيما قبل آخر الفقرة الأخيرة، و هو السماء، ذكرها في جنب الماء.

و الحاصل: أنّ كلّ ما ذكر من تغيرات الأوضاع السماويّة و الأرضيّة هو المراد من الدلائل الآفاقيّة، و يندرج فيها الرعد، و البرق، و الخسف، و الكسف،

---

(١) البقرة: ٢١.

(٢) البقرة: ٢٢.

والرياح، و السحاب و نحوها، و كذلك اختلافات الأمزجة و الفصول، فانظر إلى إعجاز القرآن حيث بيّن رفع تلك الشبهة على وجه يشتمل على ثلث آيات من الآفاق، و حاصل تلك الثلث أنّ حدوث هذه الحركات و الصفات في صقع عالم الكيان يفتقر إلى سبب محدث لهذه الأكوان و ذلك السبب إن كان جسماً فلكيّاً أو عنصريّاً فهو باطل عند الإمكان، لأنّ كلّ ذلك أجسام و كلّها مشتركة في أصل الجسميّة بالعيان و المشترك فيه إمّا ماهيّة جنسيّة نقتصر في وجودها و قوامها إلى الفصول المنوّعة الرافعة للإبهام الجنسيّ بالتبيان، أو ماهيّة نوعيّة نقتصر في الوجود و الدوام إلى العوارض المشخّصة و هذا غنيّ عن البيان، و ما يفتقر في الوجود و الدوام إلى مقارنات كيف يكون سبباً لغيره من أفراد الإمكان، ثمّ لا يجوز أن تكون المقارنات كالفصول و المشخّصات علّة لوجود تلك الماهيّة الجنسيّة أو النوعيّة و بتوسّعها، لوجودغيرها من اللواحق و الحوادث الواقعة في الكيان، و ذلك لافتقارها في لوازمها و تشخّصاتها إلى ما هو مقوّمة لها كالبنيان، فثبت أن الكلّ مفتقر إلى سبب منفصل الذوات عمّا هو من الإمكان، و ذلك السبب إن كان جسماً أو جسمانيّاً عاد الكلام إليه بنحو ما مرّ من البيان، فلابدّ أن يكون معرّى عن شوايب الجسميّة و مبرّى عن عوارضها، ففاعليّته إمّا بالإيجاب بلا علم و إرادة فهو ظاهر البطلان، و إلّا لم يكن اختصاص بعض الأجسام ببعض الصفات دون بعض أولى في ا لحكمة من العكس، إذ لا علم و لا حكمة في الفاعل الموجب، ففيه أوضح نقصان فلابدّ أن يكون قادراً عالماً مختاراً و هو الملك المنّان. فثبت افتقار الأجسام كلّها إلى ما ليس بجسمانيّ و جثمان و عند هذا ظهر أنّ الاستدلال بحدوث الأعراض لا يكفي إلّا بعد الاستعانة بإمكان الأعراض والصفات حسبما مرّ من البيان.

و استدلّ بهذا الدليل صادق آل محمّد ﷺ [على] الله الملك الجميل حيث سئل

عنه ﷺ عن الدليل على وجود الصانع، قال ﷺ: أوضح دليل عليه وجودي، فإنّ وجودي إمّا منّي أو من غيرى، فإن كان منّي فالأمر لا يخلو من اثنين:

أحدهما: أنّي أوجدت نفسي حين كنت موجوداً.

و الثاني: أنّي أوجدت نفسي قبل أن أكون موجود و كلاهما محالان.

أمّا الأوّل: فلأنّ ذلك تحصيل الحاصل. و أمّا الثاني: فلأنّ إيجاد المعدوم للموجود محال، فثبت أنّ موجدي غيري و لابدّ أن يكون ذلك الغير ممّا لا يتطرّق إليه شايبة العدم و القصور، و ليس ذلك إلّا واجب الوجود ـ الخبر.[1]

الموقف العاشر: اعلم أنّ الفائدة في ذكر خلق الذين من قبلنا وجوه.

الأوّل: عموم القدرة من القادر المختار.

الثاني: تكرير النعمة من جانب المنعم الجبّار، فإنّ من تقدّمنا من آبائنا و أُمهاتنا نعمة علينا، لأنّ كلّهم أسباب لوجودنا بلا عثار، فخلق الأُصول إنعام و إحسان على الفروع سواء كانوا من الأخيار أو الأشرار.

الثالث: إثبات التوحيد في الأفعال، و أنّ ذلك الواحد هو الملك المختار.

الرابع: التنبيه على ثبوت الآجال و انقضاء الأعمار و زوال الآثار.

الخامس: إثبات علم الله الملك الجبّار.

السادس: التحذير و التهديد و الإنذار عن العقاب الوارد على الأشرار المكذّبين السابقين الذين جعلوا عبرة للعالمين من أرباب الاعتبار.

الموقف الحادي عشر: انظر إلى إعجاز الآيات الربّانيّة و الكلمات السبحانيّة كيف أدرج في تلك الكلمات القليلة و الآية القصيرة التي تقرب سطراً أو سطرين، بعبارة رشيقة وثيقة، و جيزة بليغة، دلائل خمسة على اثبات الأُلوهيّة و الربوبيّة، و جعل المركّب من الدلائل الخمسة براهين ثلاثة على نفي الشركة و إثبات الوحدانيّة.

---

(۱) لم نجده في المصادر.

أحدها: برهان التمانع و التفاسد.

و ثانيهما: برهان الفرجة.

و ثالثها: برهان وحدة النظام، و تلك البراهين العظام ممّا صرف فيها الأعمار أرباب الكلام، و المهرة الحذقة من الحكماء الكرام و جماهير جهابذة العلماء الأعلام، و أطالوا المقال في النقض و الإبرام و إحكام المرام في كتب و رسائل.

أمّا الخمس من الدلائل فإثنان منها من آيات الأنفس الجلايل، و ثلاثة منها من آيات الآفاق، و الكلّ من الضروريّات عند الأفاضل الأكامل.

أمّا البرهان الأوّل من آيات الأنفس فهو قوله عمّ طوله: ﴿ خَلَقَكُم ﴾ فإن خلق الإنسان أعظم برهان و من أكمل الوسائل لإثبات خالق النعم الجلايل، و قد مرّت الإشارة إلى تحريره فيما مرّ في الموقف التاسع من المسائل.

و أمّا البرهان الثاني: من آيات الأنفس خلق الآباء و الأجداد الأوائل و هو المشار إليه بقوله: ﴿ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ و بيان ذلك كبيان ما سبق من الدلائل.

و أمّا البرهان الأوّل من آيات الآفاق هو جعل الأرض فراشاً للمقيم و المسافر و الراحل و الحكم المودعة فيها، و المصالح المرعيّة في خلقها، و المنافع التي جعلها الله تعالى فيها و لم يهتد إلى عشر عشير من معشارها الأكامل الأفاضل، و إليه يشير الله بقوله: عمّ طوله: ﴿ الَّذي جَعَلَ الْأَرْضَ فِراشاً ﴾.

البرهان الثاني من البراهين الآفاقيّة جعل السماء بناء في غاية الإتقان و إحاطتها على الأرض والهواء بالعيان، فإنّ السماوات بمنزلة الآباء كما أنّ العناصر كالأُمهات للأكوان، و هو دليل في غاية الإحكام و الإتقان. لو تأمّلت فيها و في كواكبها ووضعها و حركاتها و أحوالات كواكبها و نظراتها و اتصالاتها تجد ما ذكرنا أوضح من أن يتجشّم للمرام بالبرهان و إليه أشار بقوله تعالى: ﴿ والسّماء بناءً ﴾.

البرهان الثالث: هو ما يتولّد من الآباء و الأُمّهات، أعني خلق الأُمور الحاصلة

من مجموع الأرض و السّماوات، و هي إنزال الماء من السماء و إخراج الثمرات رزقاً لنا و لسائر الحيوانات.

و أمّا البراهين الثلاثة الدالّة على التوحيد الوحيد و نفي الشريك التي حصلت من تركيب هذه البراهين الخمسة المتقدّمة.

فأوّلها: برهان التمانع، تقريره على وجه الإجمال أنّه ثبت من البيانات المتقدّمة أنّ الممكن لابدّ له من جاعل في بدو الوجود، بل و في جميع الأحوال، و بعد ثبوت الجاعليّة و الخالقيّة لله الفعّال لزم أن يكون الجاعل واحداً بلا قيل و لا قال. و إلّا لزم توارد العلل المستقلّة على المعلول الواحد الشخصيّ و هو في معرض البطلان و الزوال، بل هو موجب لتخلّف المعلول عن العلّة التّامّة و هو كتحصيل الحاصل محال.

ويمكن تحرير برهان التمانع بوجه آخر من المقال، بيانه أنّ السّماء و الأرض وإنزال الماء وإخراج الثمرات كلّها على غاية الحسن و الكمال، وقد ظهر الحكمة التامّة العامّة لأرباب الحال، وبما ذكرنا يجتمع النظام التامّ العام في جميع الأحوال.

فلو كان في الوجود آلهة متعدّدة لفسدت السماوات و الأرض، و لم يبق النظام المذكور على هذا المنوال، إذ القهر و الاستيلاء و الغلبة و الاستعلاء و الاستقلال مركوز في طباع أعيان الوجود و أشخاص عالم الشهود، و من القهر و الاستيلاء مع تساويهما يحصل الفساد و الزوال و الاختلال، و مع فرض عجز أحدهما يخرج العاجز عن الكمال، فينتفي إلهيّته في هذا المجال.

و ثانيها: برهان الفرجة، بيانه أنّه لو ثبت في الوجود إلهان ربّان لزم الثلاثة في الالهة و لم يبق الاثنان للزوم الفرجة و الامتياز بين الإلهين بالبرهان، و بعد تحقّق الثلاثة لزم الخمسة للزوم التمايز بين الأوّل و الثالث، و بين الثالث و الثاني فلزم الخمسة بهذا البيان، و حينئذ لزم التسعة، و هكذا فيتسلسل الآلهة عند الإمعان،

وإليه أُشير بقوله عمّ طوله: ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا للهِ أَنْدَاداً ﴾[1] يعني إذا زادت الإله عن واحد لزم تسلسل الآلهة فلزم ثبوت الأنداد و هو بمكان من التبيان. و قد بيّنّا هذا البرهان في كتبنا مفصّلاًكمواعظ المتّقين و منظومتي الفرائد في التوحيد و شرحها مع ذكر شبهة ابنكُمونة و جوابها، فليلاحظها بالإمعان.

و ثالثها: برهان وحدة النظام و هو برهان تامّ لأرباب الأفهام في إثبات وحدة الإله الملك العلّام، بيانه أنّ العالم بمنزلة موجود واحد له أجزاء و أقسام، و هذه الأجزاء بينها غاية الارتباط و الالتصاق و التّضامّ، كلّ واحد بالآخر مربوط و بوجوده منوط و بانضمامه مضبوط تام، و بعبارة أُخرى: العالم بمنزلةدار واحدة لها حيطان و أسقفة وجُدران و مطبخ و مغسل و مبرز و مأكل و ملبس و سلطان و ماكل و مشرب و بنان و عبيد و حشم و إماء و عساكر و جنود و مناكح و مفارس و مفارش و مساند و غير ذلك ممّا يحتاج إليه في الدار الواحدة، فلابدّ أن يكون بانيه واحداً بلاكلام حذراً عن توارد العلل المستقلّة على المعلول الواحد الشخصي و هو محال كما مرّ آنفاً، فبيّن الله تعالى هذا المرام بقوله عمّ طوله: ﴿ جَعَلَ الْأَرْضَ فِرَاشاً وَ السَّمَاءَ بِنَاءً وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ ﴾[2] وجه الدلالة أنّ الآية دالّة على أنّ العالم كبيت سقفه السماء، و فرشه الأرض، و البواقي أجزاء و الكلّ بالكلّ منوط و مربوط و مضبوط يحتاج الإنسان الموجود فيه إلى جميع تلك الأجزاء، و قد حرّرنا هذا البرهان بأحكم بيان، و منظومتي الفرائد في التوحيد ببيان و تبيان في غاية الإتقان، فسبحان من أدرج تلك البراهين الحقّة الحقيقيّة في عبارة و جيزة و كلمات عزيزة.

الموقف الثاني عشر: كلمات هذه الآية في الترصيف و الترتيب بحسب

---

(١) البقرة: ٢٢.

(٢) البقرة: ٢٢.

الأسرار الكامنة الكاملة التي يفهمها اللبيب بطرز عجيب و أمر غريب، و لنذكر نبذاً منها نفياً لريب المريب و إزاحة و إزالةللريب المريب المعيب، فإن كنت ذا سمع فاستمع لما نتلو عليك عن قريب، و إن صرت ذا بصيرة فتدبّر فيما جعلته هديّة للسائل و المستجيب، بيان ذلك أنّ أقرب الأشياء إلى الإنسان نفسه التي وهبها الله له لغاية الألطاف، ثمّ مأمنه منشأه أعني الآباء و الأسلاف، ثم الأرض التيمكانه في السكون و القرار، فينامون عليها و يتقلّبون كما يتقلّب أحدنا على فراشه آناء الليل و أطراف النهار، ثمّ السماء التي كالقبّة المضروبة، و الخيمة المبنيّة على هذا القرار، ثمّ ما يحصل من شبه الازدواج بين المقلّة و المظلّة من إنزال الماء منها عليها عند الافتقار، ثمّ الإخراج من بطنها أشباه النسل من الجماد و النبات و الحيوان أعني ألوان الغذاء و أنواع الأزهار و الأثمار، رزقاً للأبرار و الأخيار و الأشرار و الفجّار.

و أيضاً كلّ ما في السماء و الأرض من الدلائل على وجود الملك العزيز الغفّار فهو حاصل في الإنسان، لأنّه العالَم الصغير الحاصل فيه جميع ما في عالم الكبير من الصغار و الكبار مع زيادة الشهوة و الغضب و الدواعي النفسانيّة و الباطنيّة من الأطوار، ولمّا كان الدلالة في الإنسان أتمّ، كان تقديمه بالذكر أهمّ فقال: ﴿ خَلَقَكُمْ ﴾.

و أيضاً خلق المكلّفين أحياء قادرين أصل جميع النعم عند أولى الأبصار، وأمّا الانتفاع بوجود الأرض و السماء و الماء فذلك إنّما يكون بشرط حصول الخلق والحياة و الاقتدار، فقدّم ذكر الأُصول على الفروع في التذكار، ثمّ إنّه تعالى ذكر الدلائل الخمسة و هي مجامع جوامع سائر الدلائل و جملها و ما هو العمدة في الوسائل، و إلّا فما في السماء و الأرض من شيءٍ و لا ظلّ و لافئ و لا فيما بينهما، بل ليس من الدرّة إلى الذرّة إلّا و فيها من عجائب القدرة و بدايع الفطرة ما يعجز عن إدراك يسير قليل ضيئل منها المخايل، و كلّها على وجود الصانع وعلمه

وحكمته من الدلائل، فإثنان من تلك الخمسة بمنزلة الآباء والأُمّهات أعني الأرض و السماوات فقدّمهما في تلك الآيات، ثمّ ذكر الثلاثة التي هي المواليد الثلاثة:

أوّلها: الجمادات و منها الماء، و اختصاصه بالذكر لكونه سبب حدوث غيره من الآيات الواضحة الدلالات.

و ثانيها: النبات و منها الثمرات و هي غاية النبات.

و ثالثها: الحيولات و أفضلها الإنسان في جميع النشآت، و أشار إليه بقوله: ﴿ رِزْقاً لَكُمْ ﴾ و تخصيص الرزق بالإنسان مع أنّ الثمرات أرزاق للحيوانات أيضاً من باب أنّ الإنسان علّة غائيّة لوجود الثمرات مع أنّ خلق الحيوان أيضاً لأجل انتفاع الإنسان، ثمّ السبب في ترتيب هذه الثلاثة أنّه بحسب ترتّبها في الحدوث و كذا في تقديم الأوّلين عليها.

و أمّا تقديم ذكر الأرض على السماء فإمّا لأنّ الأرض أشرف كما هو مذهب الحاجّ محمّدرضا الهمداني في تفسيره و بعض آخر، و إمّا لأنّ الأرض أقرب إلينا و نحن أعرف بحالها من السماء، لأنّها محسوسة بأكثر الحواسّ.

الآية الثانية: قال الله تعالى في سورة البقرة:

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنْتُمْ اَمْوَاتاً فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.[1]

هذه الآية كاملة حاوية للعلوم الشريفة و يستدل بها لمطالب نفيسة، و الكلام في تحقيق تلك الآية يتمّ برسم مراحل:

الأُولى: لفظ ﴿كَيْفَ﴾ للاستفهام الإنكاريّ في هذا المقام، المفيد للتّعجّب والتعجيب بالنسبة إلى المتدبّرين من الأنام، فإنّ الكفر يلزمه أن يقع إمّا على حالة الجهل بالله، أو حالة معرفة الله الملك العلّام، فينفي تلك الحالة على أبلغ وجه يرام.

---

١ - البقرة: ٢٨.

و يمكن أن يقال: إنّ الاستفهام للتّقرير، و قد ظهر وجه اختيار كيف على الهمزة فانّ الاستخبار و الاستفهام للإنكار و كيف يدلّ على الحالة، فالاستفهام لنفي الحالة التي تلازم الكفر، و نفي الحالة تلازم إنكار أصل الفعل بلا كلام، فإنكار الحالة لأصل الفعل من باب الكناية و هو من التصريح أبلغ، بخلاف همزة الاستفهام فإنّها صريحة في إنكار أصل الفعل.

الثانية: معنى الآية والله أعلم كيف تكفرون بالله و كنتم أيّها الأُمم أمواتاًفي صقع العدم، يعني أجساماً فاقدة للحياة الإنسانيّة، فإنّكم كنتم أوّلاً من العناصر و الأغذية و النّطف و المضغ و هى أموات. أو المراد من أمواتا أنّكم كنتم أعداماً فأحياكم الله تعالى، أي جعلكم موجودين إيجاداً بعد إيجاد و تقلّبات بعد تقلّبات ثمّ يميتكم بانقضاء الآجال، ثمّ يحييكم في القبر أو يوم النشور أو كليهما.

الثالثة: الفاء للتعقيب، و ليس فيه للمهلة و التراخي حظّ و نصيب، وإنّما عطف الأحياء على الأموات بالفاء الدالّ على القريب، لأنّ الأحياء متّصل بما عطف عليه غير متراخ عنه في نظر اللبيب، بخلاف ثمّ يميتكم، لأنّ الإماتة وإن كانت متّصلة بالحياة لكن ليس متّصلاً بالإحياء الذي هو المعطوف عليه بلا ريب.

الرابعة: اعلموا يا أيّها الأصحاب الحذقة المهرة من جها بذة الألباب، أن كلام ربّ الأرباب في تلك الآية الشريفة في كمال الفصاحة، و نهاية البلاغة، و قد حوت المطالب العالية، فانظر كيف اندمج بعض المطالب في بعض، و اندرج نبذ من المآرب في الآخر، يتفرّع بعضها على بعض، و يفهم من الكلام المسوق لبيان مطلب من المطالب مطلب آخر مع برهانه للطّالب، ففي هذه الآية ساق الكلام ربّنا الملك العلّام لاثبات الصانع و توحيده، و ذكر برهاناً لذلك، فبرهانه اشتمل على ذكر المعاد مع برهانه على وجه الرشاد فحوى هذا الكلام علم المبدء والمعاد على نهج السداد، فدليل إثبات الصانع دليل أجراه الله على وجه اشتمل على ذكر المعاد

مع برهانه، و هذا من عجيب المخاطبات في دفع الريب و الفساد عن اعتقاد العباد.

الخامسة: قد يسئل و يقال في هذا المضمار: أنّه لو سلّم أنّ الكفّار علموا أنّهم كانوا أمواتاً فأحياهم الملك الجبّار، ثمّ يميتهم في الجهار، لكن لم يعلموا قطعاً أنّه يحيي العباد ثمّ يرجعون إلى القادر المختار.

و الجواب عن هذا الاعضال أنّ الكفّار لمّا كانوا متمكّنين من تحصيل العلم بحيث يرفع عنهم العثار، لما نصب لهم من الدلائل و البراهين التي هي كالشمس في رابعة النهار بلا غشاء و حجاب و استتار، فنزّلهم منزلة ا لعالم في إزاحة الأعذار، سيّما و في الآية تنبيه نبيه على صحّة الإحياء، و الرجوع إلى الخالق الجبّار. بيانه أنّه لمّا ثبت الاقتدار للمقتدر المختار على إحياء الكفار و الأخيار، فقدر أن يحييهم ثانياً في الجهار، لأنّ بدء الخلق ليس بأهون عليه من الإعادة عند الأنظار، بل العكس أولى في الاعتبار لأنّ الخالق لا عن مادّة كما وقع في البدو أشكل من العود الذي يوجد المادة حينئذ بلا استتار.

ثمّ لو كان الخطاب للمشركين و الكفّار فالظاهر أنّ المراد أنّ الله تعالى بيّن دلائل التوحيد و النبوّة، و أوعدهم على الكفر و الاستتار للحقّ الذي هو في غاية الجهار، أكّد ذلك بأن عدّد عليهم النعم العامّة و الخاصّة، و استقبح صدور الكفر من الأشرار و استبعده عنهم مع تلك النعماء الجليلة الكبار، فإنّ عظم النعمة يوجب عظم معصيةالملك الغفّار.

فإن قلت: كيف تعدّ الإماتة من جنس النعمة المقتضية لشكر الملك الجبّار؟

قلت: لمّا كان الإماتة وصلة إلى الحياة الثانية الثابتة التي هي الحياة الحقّة الحقيقيّة كما قال تعالى: ﴿ وَ إِنَّ الدّارَ الآخِرَةِ لَهِيَ الْحَيَوان ﴾[1] و وصفها بدار الخلود و السلام و القرار، كانت الإماتة في الاعتبار من النعم العظام الكبار.

---

(١) العنكبوت: ٦٤.

و قال القاضي البيضاويّ[1] السوداويّ مع أنّ المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصّة بأسرها من الصدر إلى السرار كما أنّ الواقع حالاً هو العلم بالقصّة لا كلّ واحدة من الجمل بالاستقلال والاستقرار، فإنّ بعضها ماض وبعضها مستقبل وكلّ واحد منهما لا يصحّ أن يقع حالاً بلا عثار انتهى كلامه محصّلاً.

وفيه أنّه لا حاجة إلى هذا التأويل، فإنّ كون لفظ (أمواتاً) حالاً عليل، بل الجملة في محلّ النصب على الحاليّة و هذا لا يحتاج إلى إقامة الحجّة و الدليل، وقد اتّفق الموت في الزمان الماضي، لا أنّ كونهم أمواتاً كان في الزمان الماضي، ولا شك أن تلك الحالة أي كونهم أمواتاً في الزمان الماضي متحقّق لهم بلا قال ولا قيل.

فحاصل المعنى كيف تكفرون في حال الحياة و الحال إنّكم متّصفون الآن بكونكم أمواتاً في الزمان الماضي بلا ريب، و إن كان الخطاب للمؤمنين فالاستفهام لتثبيت المنّة عليهم و التقرير و تبعيد الكفر عنهم في التصوير، أي كيف يتصوّر منكم الكفر و كنتم أمواتاً فأحياكم الربّ القدير بما أفادكم من العلم و الإيمان بالله الخبير، ثمّ يميتكم بالموت المعروف الشهير، ثمّ يحييكم بالحياة الحقيقيّة الدائمة بلا تغيير، ثمّ ترجعون إلى الله الخبير البصير.

السادسة: في الآية الشريفة الوافية الشافية الكافية إشارات وافيات، و تنبيهات كافيات، لصاحب الدرايات إلى مطالب عاليات:

أوّلها: إسناد الإحياء و الإماتة إلى الذات الكاملة السمات المقدّسة عن النقصانات، و ذلك تنبيه إلى أنّ تلك التحوّلات والانتقادات مستندة أوّلاً وبالذات إلى مذوّت الذوات و موجد الكائنات، و إن كانت بحسب الظاهر إلى الوسائط مربوطات و منوطات، من طبايع الأفلاك العاليات، و ما يطرء على الكواكب من النظرات و أمزجة الأركان و اعراض أبدان الحيوانات، فالآية ردّ على الطبيعيّين

---

(١) تفسير البيضاويّ ١: ٤٣.

الدهريّة حيث قالوا: ﴿ وَ مَا يُهْلِكُنَا اِلَّا الدَّهْر ﴾[١] خذلَهم الله بحقّ سيّد البريّات.

ثانيها: الإشارة إلى حدوث الممكنات منطبقة على قوله: ﴿ هَلْ اَتىٰ عَلَى الْاِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً ﴾[٢] أي أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً في الأعيان، و كان مذكوراً في العلم.

ثالثها: الإشارة إلى تعدّد الأمرين أي الإحياء و الإماتة في البين منطبقة على قوله عمّ طوله: ﴿ رَبَّنَا اَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ اَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ ﴾[٣].

رابعها: الإشارة إلى وقوع الطامّة الكبرى، و القيامة العظمى كما قال تعالى: ﴿ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْم لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّار ﴾[٤].

خامسها: الإشارة إلى أنّ غاية الغايات، و مرجع البدايات، و منتهى النهايات، هو الله ربّ البريّات قال تعالى: ﴿ اَلَا اِلَى اللّٰهِ تَصِيرُ الْاُمُور ﴾[٥].

سادسها: الإشارة إلى أنّ الإماتة كالحياة أمر وجوديّ ويقع متعلّقاً للجعل والإيجاد، و أمّا الموت فهو عدميّ و قوله تعالى: ﴿ الَّذي خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاتِ ... ﴾[٦] أي قدّر.

سابعها: الإشارة إلى الوعظ و النصيحة كما قال تعالى: ﴿ وَ يُحَذِّرُكُمُ اللّٰه نَفْسَهُ وَاِلَى اللّٰهِ الْمَصِير ﴾[٧].

ثامنها: الإشارة إلى لزوم البعث و النشور خلافاً لمن قال: بالظلم و الزور من مات فقد فات بلا نشور قال الله تعالى: ﴿ ثمّ قَضىٰ اَجَلاً وَ اَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَه ﴾[٨].

---

(١) الجاثية: ٢٤.

(٢) الدهر: ١.

(٣) غافر: ١١.

(٤) غافر: ١٦.

(٥) الشورى: ٥٣.

(٦) الملك: ٢.

(٧) آل‌عمران: ٢٨.

(٨) الأنعام: ٢.

تاسعها: الإشارة إلى إن ليس لأحد من الممكنات التصرّف في الإحياء و الإماتة بغير إذن خالق البريّات قال تعالى: ﴿ وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تَمُوتَ اِلَّا بِاِذْنِ اللهِ ﴾[١].

عاشرها: أن ليس الكفر من الله المقتدر الجبّار، فلو كان الكفر من الله تعالى والعياذ بالله قبح الخطاب بقوله: (تكفرونَ) بالنسبة إلى الكفّار، و اِلّا لكان للكافر أن يقول: تحقّق لنا أسباب الكفر في آناء الليل و أطراف النهار، و هي القضاء والقدر اللازمين من الله القادر المختار و الإرادة، و خلق الكفر و خلقه تعالى قدرة الأشرار على تحصيل الشرّ و الكفر و الميل القلبيّ الذي لنا، و هو أيضاً من أسبابك بلا عثار.

الحادي عشر: الإشارة إلى هداية العباد بالاختيار إلى الاستدلال بوجود الصانع المختار.

الثاني عشر: الإشارة إلى أنّ تعدّد الإحياء و الإماتة علّتها الغائيّة تحقّق ثمرات كثيرة و فروع عزيزة.

السابعة: أنّ القرآن مع الإيجاز و الاختصار حوى المسائل الكثيرة على نمط الإجمال، و كلّ ما كان من المسائل أهمّ كانت الآيات الواردة فيه أكثر من غيره، و مسألة المعاد كالمبدء من أهمّ المطالب مع صعوبة فهمه على الأفهام، و كثرة الشكوك و الشبه و الأوهام، فذكر المعاد في آيات متكثّرة كإثبات المبدء: و هذان الأصلان قد كثر وقوعهما في القرآن بالنّسبة إلى العقايد الآخر وقعت في معرض التبيان. و بالجملة الملك اللطيف المنّان ذكر إثبات المعاد بطرق مختلفة و وجوه متفاوتة في البيان.

أحدها: ذكر المعاد بدون إقامة البرهان، و ذلك لأنّ الحجّة على صدق الرسول متحقّق البنيان، و بعد ثبوت صدقه فكلّما أخبر به فهو صادق بالضّرورة و العيان.

---

(١) آل‌عمران: ١٤٥.

أو باعتبار أنّ القرآن في أعلى درجات الفصاحة و البيان مع اشتماله على وجوه كثيرة في الإعجاز، فثبت كونه من الملك المنّان أخبر به تعالى فهو في الصدق بمكان بالجزم لا الحسبان و من جملة تلك الآيات: ﴿ **وَ بَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَات أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَار** ﴾[1].

و ثانيها: ذكر المعاد مشفوعاً بالقسم لقصور إدراك أكثر الأُمم عن إقامة البرهان و الفهم، قال تعالى في التغابن: ﴿ **زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَ رَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّئُونَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ...** ﴾[2].

و ثالثها: إقامة البرهان لإثبات إمكان الحشر و النشر للإنسان، بناءً على كونه تعالى قادراً على إثبات أُمور تشبه بالمعاد، و قد فرّق الله هذه الطريقة الوثيقة القويمة على وجوه أشملها و أجمعها ماجاء في سورة الواقعة، فإنّ المذكور فيها عدّة من الكلمات و الأقوال بعضها لدفع شبهة من قال: بأنّه من المحال أو هو من مستبعد الأقوال كقوله تعالى حكاية عن الكفّار و أصحاب الشمال إنّهم ﴿ **وَ كَانُو يَقُولُونَ إِذَ امِتْنَا وَ كُنَّا تُراباً وَ عِظَاماً إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ** ﴾[3] فهذه شبهة واحدة من أهل الضلال، و قوله تعالى: ﴿ **أَو آبَائُنَا الْأَوَّلُون** ﴾[4] هذه شبهة ثانية في هذا المجال، فأجابهم الله القادر الفعّال عن هاتين الشبهتين جميعاً تعليماً للرّسول بقوله: ﴿ **قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ لَمجْمُوعُونَ إِلىٰ ميقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُوم** ﴾[5].

و بعضها لإثبات إمكان جمع المتفرّقات من أجزاء بدن الإنسان بالنسبة إلى المقتدر المتعال كقوله تعالى: ﴿ **اَفَرَاَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ اَمْ نَحْنُ الْخَالِقُون** ﴾[6]

---

(١) البقرة: ٢٥.

(٢) التغابن: ٧.

(٣) الواقعة: ٤٧.

(٤) الواقعة: ٤٨.

(٥) الواقعة: ٤٩، ٥٠. (٦) الواقعة: ٥٨، ٥٩.

وجه الاستدلال أنّ المنيّ إنّما يحصل من فضلة الهضم.

الرابع: على كلّ حال و هو كالطلّ المنبثّ في أطراف آفاق الأعضاء بلا مقال، و لذا تشرك الأعضاء في الالتذاذ بالوقاع و الجماع. ثمّ يحصل على الأعضاء الكلال، و يجب غسلها كلّها من الجنابة، لحصول الانحلال عن الأجزاء كلّها في هذا المجال، ثمّ إنّ الله القادر المتعال قد سلّط القوّة الشهويّة على ابنية في هذه الحال، حتّى أنّها تجمع تلك الأجزاء الصلبة المتفرّقة في أوعية المنى بالامالة إلى الإنزال، فحاصل المقام أنّ تلك الأجزاء كانت متفرّقة جدّاً قبل الاضمحلال في أطراف العالم، ثمّ إنّه تعالى جمعها بالنقل و الاستحالة و الانتقال إلى بدن ذلك الحيوان منبثّة في أطرافه، ثمّ جمعها في أوعية المنى للنضج و الطبخ و الانحلال، ثمّ أخرجها ماءًدافقاً إلى قرار الرحم بالإنزال، فإذا كانت تلك الأجزاء متفرّقة فجمعها مرّة أُخرى و كوّن منها ذلک الشخص بأحسن الأحوال، فإذا تفرّقت بالموت وانبثّت بالفوت فكيف يكون جمعها مرّة أُخرى من المحال إن هو إلّا من سوء المقال و طريقة الضلال، و ذكر هذا المنهج في القرآن في مواضع: منها في سورة الحجّ: ﴿ يَا اَيُّهَا النَّاسُ اِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَاِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ﴾[1]إلى قوله: ﴿ وَ تَرَى الْاَرْضَ هَامِدَةً ﴾ إلى أن قال: ﴿ ذٰلِكَ بِاَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَ اَنَّهُ يُحْيِ الْمَوْتىٰ وَ اَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَ اَنَّ السَّاعَةَ اٰتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَ اَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴾[2] و قال في لا أُقسم ﴿ اَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنىٰ * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّىٰ ﴾ وقال في قد أفلح بعد ذكر مراتب الخلقة ﴿ ثُمَّ اِنَّكُمْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴾[3] وقال في الطارق ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْاِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دافِقٍ ﴾[4] إلى قوله: ﴿ اِنَّهُ عَلىٰ رَجْعِهِ

---

(١) الحجّ: ٥، ٦، ٧.

(٢) القيامة: ٣٧، ٣٨.

(٣) المؤمنون: ١٥، ١٦.

(٤) الطارق: ٥ ـ ٨.

لَقَادِرٌ﴾ وفي سورة يَس: ﴿اَوَلَمْ يَرَ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَاِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾[١].

هذا الكلام متعدّد المرام:

الأوّل أنّ الإنسان خلقناه من نطفة متفرّقة في أبدان الأنام، فجمعها الله تعالى و أنزلها في الأرحام فكيف فأنّى و هذا الإنسان لمخاصمة الملك العلّام حتّى يستبعد مقامات يوم القيام؟

الثاني: أنّ الإنسان مع كونه نطفة نذرة قذره كيف يتأتّى له المخاصمة مع خالق الأنام، فالفاء تفريع و تقريع مفيد للتّوبيخ و التشنيع، يعني أنّ ذلك الخصومة من أعظم الآثام، ثمّ قال: ﴿وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ﴾[٢] ذكر أوّلاً مخاصمة الإنسان بمجمل من الكلام، ثمّ ردّه بأحسن بيان قبل ذكر تفصيل المثل بقوله: ﴿وَ نَسِيَ خَلْقَهُ﴾ أي لم يكن الإنسان من شيءٍ فخلقه الله و العود أهوَن، فانظر إلى غاية ملاحة هذا الكلام، الفايق على مقال الأنام، حيث أفاد المرام من نقل الخصام مع النقض و الإبرام، بعبارة رشيقة وثيقة بديعة، لم يسمع مثلها على الدوام، و إلى هنا ذكر دليلين في المقام، أحدهما: إنزال المني في الأرحام. و ثانيهما: أهونيّة العود من البدو بلا كلام، ثم فصّل هذا الدليل الثاني بقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيم﴾[٣] رفع و دفع و قمع بهذا الكلام شبهة الآكل و المأكول المستطرة فيكتب الأعلام، و المتداولة في ألسنة الخواصّ و العوام، بحيث يرفع الشكّ في المعاد بسبب تفرّق الأجزاء بمرّ الليالي و كرّ الأيّام، فبقوله: ﴿وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيم﴾ دفع تلك الأوهام، يعني أنّ الله العليم العلّام عالم بالأجزاء فيمنع طبيعة الكافر لأن يجعل الأجزاء الأصليّة المنويّة

---

(١) يَس: ٧٧.

(٢) يَس: ٧٨.

(٣) يَس: ٧٩.

من المؤمن جزءً أصليّاً للكافر الظالم، فيجمع الجزء الأصليّ من كلّ شخص على حيالها[١] يوم القيام ثمّ إنّ الله تعالى دليلاً ثالثاً للمقام أقام بقوله: ﴿ **الَّذي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَاراً** ﴾[٢] وجه الدلالة يذكر عن قريب.

ثمّ أقام دليلاً رابعاً بقوله: ﴿ **اَوَلَيْسَ الَّذي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ** ﴾[٣] وجه الدلالة يأتي، ثمّ أقام خامساً بقوله: إنّما أمرنا[٤]. فتدبّر في كلام الملك العلّام حيث أدرج في سطر أو سطرين أدلّة خمسة لتحقيق المعاد في غاية الإحكام و دفع شبهات المنكرين في المقام، بل قوله: ﴿ **وَ نَسِيَ خَلْقَهُ** ﴾ و قوله: ﴿ **اَوَلَيْسَ الَّذي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْاَرْض** ﴾ دفع لشبهة أنّ إعادة المعدوم من المحال.

و بعضها: للدّلالة على أنّ الله قادر بكلّ ماعباده منه متمكّنون و مالا يتمكّنون فوقع في الواقعة: ﴿ **اَفَرَاَيْتُمْ مَآ تَحْرُثُون * أَنْتُمْ تَزْرَعُونَ اَمْ نَحْنُ الزّارِعُونَ** ﴾[٥] و ﴿ **اَفَرَايْتُمُ الْمَاءَ الَّذي تَشْرَبُونَ * أَنْتُمْ اَنْزَلْتُمُوه مِنَ الْمُزْنِ اَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ** ﴾[٦] و ﴿ **اَفَرَايْتُمُ النَّار الَّتي تُورُونَ * أَنْتُمْ اَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا اَمْ نَحْنُ الْمُنْشِؤُنَ** ﴾[٧] فتلك براهين ثلاثة لو اجتمع الخلائق على أن يأتوا بمثلها العباير القصيرة لا يقتدرون.

والاستدلال بالأوّل على هذا الباب أن الحَبّ بأقسامه على اختلاف طبايعه وأحكامه و صوره و أشكاله إذا وقع في الأرض النديّة الرّطبة و استوى على الماء والتراب، فالنّظر العقليّ يقتضي أن يتعفّن و ينفسد ولم يوجد له الإياب، لكنّه يبقى محفوظاً مع عدم اليباب، و ينمو و يزداد بأصوله وعرقه في أعماق الاغرض

---

(١) على حيالها: أي على النفرادها.

(٢) يٓس: ٨٠

(٣) يٓس: ٨١

(٤) في القرآن: إنّما أمْرُه. يٓس: ٨٢

(٥) الواقعة: ٦٣، ٦٤.

(٦) الواقعة: ٦٨، ٦٩.

(٧) الواقعة: ٧١، ٧٢.

بلاتباب، و تصعد بأفنانه و أغصانه و أوراقه إلى جهة السماء، ثمّ تخرج ثماره وأزهاره، و ينتج أمثاله بحكم ربّ الأرباب.

و الاستدلال بالثاني و هو إنزال الأمطار، فهو أنّ الماء بالطبع جسم ثقيل، وإصعاد الثقيل أمر لا يقبله القصر الجليل، لأنّ الثقيل إلى المركز يميل، فلابدّ في خلاف الطبع الذليل من قادر قاهر قدير، يقهر الطبع الضئيل، و يبطل الخاصيّة بالتذليل و يصعد ما من شأنه الهبوط و التنزيل، و كذا الحكم في اجتماع القطرات بعد تفرّقها و تسييرها بالرياح الهابّة، و إنزالها في مظانّ الحاجة بالتحويل، وإلى الأرض الجرز لغاية التكميل، و كلّ ذلك على تحقّق المعاد دليل و أيّ دليل.

و الاستدلال بالثالث: أنّ النار للطافتها صاعدة بطبعها بلا عثار، و الشجرة للكثافة هابطة إلى أن يحصل له حول المركز القرار، و أيضاً النار لطيفة نورانيّة في الأنظار، و الشجرة كثيفة ظلمانيّة بلا غبار، و هي تعدّ من اليابس الحارّ، وتلك في البرودة و الرطوبة لها المدار، فإذا أمسك القادر المختار في داخل الرطبة من الأشجار تلك الأجزاء النورانيّة من النار، فقد جمع بين هذه الأشياء المتنافرة في الأنظار، فإذا لم يعجز عن ذلك فكيف عن تركيب أجزاء الحيوانات و تأليفها في دار القراء وقد ذكر ذلك في سورة يّس: ﴿ **اَلَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ ناراً** ﴾[1].

و رابعها: أنّ الله تعالى أثبت حقيّة المعاد في التذكار مرتّباً على ذكر مبدء الخلقة، و هو باب واسع لأهل الاستبصار، و السرّ في ذلك ما حقّقه غير واحد من أرباب الأنظار، من أنّ سلسلة ترتيب الأشياء بداية كسلسلة ترتيبها نهاية في الاعتبار، فبإزاء كلّ مرتبة من مراتب إحديهما مرتبة نظريّة من الأُخرى على التكافؤ و التعاكس بلا غبار، إذ الوجود عند العرفاء كلّه كدائرة تنعطف على نفسه في البصيرة و الإبصار و يدور على أصله، فالدائرة في الوجود عليها المدار، فمن

---

(١) يّس: ٨٠

إحدى النشأتين تعرف النشأة الأُخرى بلاعثار، و قد ذكر الله الملك الجبّار هذا القسم من الاستبصار تنبيهاً للأخيار في مواضع من كتابه:

منها: هذه الآية التي فسّرناها و انجرّ الكلام في تفسيرها إلى هذا المضمار، وقوله في الإسراء: ﴿ وَ قَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَاماً وَ رُفَاتاً ءَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقاً جَدِيداً * قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً ﴾[١] إلى قوله: ﴿ قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ و في العنكبوت: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴾[٢] و في يّس: ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّة ﴾[٣].

و في الروم: ﴿ وَ هُوَ الَّذِي يَبْدَئُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُه ﴾[٤] و هو أهون عليه.

و اعلم أنّ أهون بمعنى أسهل، و لا ريب أنّ الله لا يصعب عليه شيء، بل قدرته بالنسبة إلى المقدورات متساوية، فأفعل التفضيل إما مجرّد عن معنى التفضيل أي هيّن، و إمّا أنّه تمثيل أي من صعب عليه الأمر و اتّفق هذان له، فالثاني أهون و فعل الله مثل ذلك، فالمجاز في المركّب نحو: أراك تقدّم رجلاً و تؤخّر أُخرى أي متردّد.

و إمّا المراد الأسهليّة بالنسبة إلى القدر الذي قدّرتموه، و بالقياس و الإضافة إلى أُصولكم و ما ركز في نظركم.

و خامسها: الاستدلال باقتدار ربّ العباد على خلق السماوات و الأرض على نهج السداد على اقتداره على حشر الأجساد، و تشريف الموادّ البالية في النشأة الثانية بالجعل و الإيجاد. و وجه الاستدلال به أنّ أقوى الشبه لمنكر المعاد و بعث الأجساد يوم القيامة بعد الدثور و الاضمحلال والفساد، أنّهم يقولون لابدّ لكلّ

---

(١) الإسراء: ٤٩ ـ ٥١.

(٢) العنكبوت: ١٩، ٢٠.

(٣) يّس: ٧٩.

(٤) الروم: ٢٧.

كاين من مادّة من المواد، و سبق أسباب مادّيّة و حركة على سبيل الاستعداد، و قد أزال الله هذا الوهم بأنّ حدوث الأجرام و الأجسام قد يكون على سبيل التكوين و الانقياد من جسم آخر، و لابدّ فيها من حركة و استحالة بنحوالانقياد، و قابل يتحرّك في كيفيّة هي الاستعداد، و قد يكون على ضرب آخر لا من حركات الموادّ و تبدّل الصور عليها بالأعداد، بل بمجرّد جهات فاعليّته من تصوّر المبادي العالية الفعّالة و غير ذلك من أقسام الإيجاد، ألاترى أنّ تخيّلك للحموضة تفعل صورة حامضة مائيّة في الفم من غير مادّة حامضة من المواد، و كذا توهّمك الوقاع، وتصوّرك للمباشرة و الجماع، مع المفاعيل الجياد، يحدث في البدن مادّة المنّي على نحو المعتاد. و صدور الأجرام السماويّة بموادّها و صورها إنّما هو بمجرّد العلم و الإرادة من الله الملك الجواد، و بذلك يندفع الإيراد، و يستقيم المراد، و لا مجرى لأوهام أرباب العناد، فإذا شاء الله إيجاد الآخرة و إنشاء النشأة الثانية و أراد، أمر ملائكة الأجساد و اتباع إسرافيل بخلقها مرّة أُخرى للمعاد، فيوجد الأجساد بمجرّد النفخ في الصّور و يحضرها يوم النشور بنفخة واحدة من غير تجدّد و تراخ و فتور، فيوجد تمام العباد الأشرار منهم و الأمجاد و الأنجاد كما قال تعالى: ﴿ اِنْ كَانَتْ اِلَّا صيحَةً وَاحِدَةً فَاِذَاهُمْ جَميعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ ﴾[1] و هذه الطريقة طريقة قويمة وثيقة ذكرها الله في مواضع:

منها: سورة الإسراء، و منها: يّس، و منها: الأحقاف، ﴿ اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّ اللهَ الَّذي خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَ الْاَرْضَ وَ لَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلىٰ اَنْ يُحْيِىَ الْمَوْتىٰ ... ﴾[2].

و فيه تنبيه على أنّ الإحياء إنّما يحدث الفاعل و القابل إذا كانا من عالم الموادّ والأنداد، و ليس من هذا الباب أفاعيل المقتدر القادر القدير الجواد الّذي يخلق

---

(١) يّس: ٥٣.

(٢) الأحقاف: ٣٣.

الأرض و السماوات إذا أراد بالإرادة من غير أن يتحرّك بمعاونة الآلات و المواد، حتّى يلزمه و يعرضه الإحياء الحاصل للعباد.

واعلم أنّ الفاعل باصطلاح الطبيعيّين، ما يفعل بالحركة و المواد، و باصطلاح الإلٰهيّين الأمجاد الأنجاد، ما يفعل على سنّة الإنشاء و الإبداع لا الاعداد و الاستعداد و فاعل الطبيعيّين عند هؤلاء يسمّى بالمعدّ، ثمّ الله ينشأ النشأة الآخرة على سبيل الإبداع من أقسام الإيجاد. و منها: قوله تعالى: ﴿ **اَفَعَيِيْنَا بِالْخَلْقِ الْاَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيد** ﴾[١].

و سادسها: الاستدلال على البعث و الحشر و النشر من جهة وجوب مجازات الأفعال، و إثابة المطيع، و تعذيب العصاة من الجهّال، و تمييز أحدهما من الآخر في الأحوال، ليتمّ عدل الله الحكيم المتعال، و لولا الحساب و الجزاء و العقاب والثواب للزم الجور و الخروج عن الاعتدال، و ضاعت الحقوق و تصير في مرتبة الاضمحلال، و لم يبق فرق بين إحسان المحسن و إسائة المسيء في كلّ حال، بل لكان النفع ضرّاً والضرّ نفعاً، فإنّ الخير و الإحسان في أكثر الأحوال يوجب المشقّة والمضرّة في الحال، و نقصان القوّة و فوات المال، و اللذّة بحبّ الدنيا في المعاجل و في الحال، و الشرّ و الإسائة على خلاف هذا المنوال، فلابدّ من نشأة أُخرى يقع فيها مجازات الأفعال و مكافات الأعمال، و انتقام المظلوم عن الظالم، لم يحكم القادر المتعال، و إرضاء ذوي الحقوق بالنسبة إلى حقوقهم بالوصل والإيصال، و ذلك الاستدلال في آيات: كقوله تعالى في سورة يونس: ﴿ **اِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جميعاً وَعْدَ اللهِ حَقّاً اِنَّهُ يَبْدَءُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعيدُهُ لِيَجْزِىَ الَّذينَ اٰمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ** ﴾[٢] وفي طٰه: ﴿ **اِنَّ السَّاعَةَ اٰتِيَةٌ اَكَادُ اُخْفيهَا لِتُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا**

---

(١) ق: ١٥.

(٢) يونس: ٤.

تَسْعىٰ ﴾[۱] وقوله تعالى: **﴿ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ اَسَاؤُا بِمَا عَمِلُوا وَ يَجْزِيَ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ * اَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْاَرْضِ اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴾**[۲] و هذه الطريقة في الحقيقة عند الأنظار الدقيقة ترجع إلى إثبات الغايات للموجودات، فإنّ للأشياء الطبيعيّة غايات تتوجّه إليها في الحركات و الإنقلابات، و هي نهاياتها بالذات، و تلك النهايات أيضاً موجودات طبيعيّة تتوجّه إلى ذاتيّة أُخرى من الغايات، و هكذا حتّى يحصل الانتقالات من دار الزوال إلى دار القرار، و من الطبايع إلى الحقايق، و من الحركة إلى السكون.

و سابعها: الاستدلال بحياء الاموات في الدنيا على صحّة الحشر و نشر البريات. فمنها خلقة آدم ابتداءاً من غير مادة لاب و أم على ما يجرى به العادات و منها قصة البقرة فى سورة البقرة و هو قوله تعالى: **﴿ فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى ﴾**.[۳] و منها قصة الخليل: **﴿ ربّ ارنى كيف تحيى الموتى ﴾**.[٤] و منها قوله تعالى: **﴿ او كالذى مرّ على قرية ﴾**[٥] و منها قصة اصحاب الكهف حيث قال: **﴿ ان وعد الله حق و انّ الساعة آتية لا ريب فيها ﴾**.[٦] و منها قصة أيوب حيث قال: **﴿ وآتيناه اهله و مثلهم معهم ﴾**.[۷] و يدل على أنه تعالى أحياهم بعد أن ماتوا. و منها ما أظهر الله تعالى على يد عيسى من احياء الموتى و قال: **﴿ و اذ تخلق من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيه ﴾**.[۸] و منها قوله تعالى: **﴿ و لا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل**

---

(۱) طٰهٰ: ۱۵.

(۲) صٓ: ۲۷، ۲۸.

(۳) البقرة: ۷۳.

(٤) البقرة: ۲٦۰.

(٥) البقرة: ۲٥۹.

(٦) الكهف: ۲۱.

(۷) الانبياء: ۸٤.

(۸) مائده: ۱۱۰.

ولم يک شيئاً ﴾.[1] فهذه اصول طرق الدلائل على اثبات المعاد و حقيقته على نحو الاجمال.

الفصل السّادس عشر: دفع المناقضات

لابدّ للمفسّر المتدبّر أن يتذكّر و يتدبّر في القرآن تدبّراً جليلاً، و يتفكّر في معانيه و مؤدّاه تفكّراً جميلاً، و ينظر إلى التناقض الصوري بين الآيات، و يدفعه حتّى لا يجد الخصم إلى نقضه سبيلاً، بل يتذكّر مناقضة بعض الروايات مع الآيات و يدفعها دفعاً نبيلاً، و لا يهمل أمثال ذلك كثيراً و لا قليلاً، حتّى لا يصير كلام الملك المنّان للنقض منزلاً و مقيلاً، فلابدّ أن ينظر في الآيات و في الروايات و الاعتقاديّات عند التفسير نظراً عريضاً عميقاً طويلاً، فربّما يكون ظاهر آية خلاف ضرورة عقل، أو خبر أو آية، أو ضرورة دين، أو ضرورة مذهب، فلابدّ لدفعه كفيلاً، و لا ريب أنّ القرآن لا يحوم حوله نقض و لاخلاف، و لاترى فيه قولاً عليلاً، و إن كان هذا القرآن عند الإمعان قولاً ثقيلاً، و لنذكر نبذاً من وجوه دفع المناقضات ليكون لك هادياً و دليلاً.

و اعلم أنّ رفع التناقض إمّا بالعموم و الخصوص، فحمل العام على الخاصّ يكون لدفع النقض وكيلاً، و إمّا أنّ العقل الجازم أو الإجماع الحازم أو الخبر المتواتر الصريح على خلاف ظاهر القرآن، فيكون الحمل على المجاز في دفع التناقض مفرّاً حسناً جزيلاً.

و ربّما يرد في رفع التناقض حديث عن أرباب العصمة، فيكون اتّباع الحديث في قمع التوهم الخبيث أقوم قيلاً، و ربّما يحكم العقل القاطع الدافع للتناقض بوجه وجيه متوجّه فتبتّل إليه تبتيلاً، و ربّما يدفع المناقضة بالنسخ الثابت بطرقه

---

(١) المائدة: ١١٠.

فنأخذ بالناسخ أخذاً وبيلاً[١]، و المنسوخ حينئذ في مقام العمل بالطرح منسوج فيكون كثيباً مهيلاً[٢]، و قد يكون التوهّم التناقض مرتفعاً باختلاف الأحوال و الأزمنة و الأمكنة، فينزّل التنزيل عليه تنزيلاً.

الآية الأُولى قوله تعالى: ﴿وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[٣] و هذا الآية بحسب الظاهر يناقض قوله تعالى: ﴿وَ لَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَ أَثْقَالاً مَعَ أَثْقَالِهِمْ وَ لَيُسْئَلُنَّ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ عَمَّا كَانُو يَفْتَرُون﴾[٤] فالآية الأُولى تدلّ على عدم حمل نفس وزر نفس أُخرى و الثانية تدلّ على حمل الكفّار أثقالاً و أوزاراً مع أثقالهم، و لا يخفى توهّم التناقض ظاهراً بين الآيتين و يندفع بذكر حديث في البين و هو ما رواه أبو اسحاق المثنّى المذكور في علل الشرايع للصدوق[٥] و غيره قال: قلت للإمام الباقر محمدبن عليعليه السلام يابن رسول الله: أخبرني عن المؤمن من شيعة أميرالمؤمنين عليه السلام إذا بلغ و كمل في المعرفة هل يزني؟ قال عليه السلام: لا، قلت: فيلوط: قال: لا، قلت: فيسرق؟ قال: لا، قلت: فيشرب خمراً؟ قال: لا، قلت: فيذنب ذنباً؟ قال: لا، فتحيّرت من ذلك و كثر تعجّبي منه قلت: يابن رسول الله إنّي أجد من شيعة أميرالمؤمنين و من مواليكم من يشرب الخمر، و يأكل الربا، و يزني، و يلوط، و يتهاون بالصلاة و الزكاة و الصوم و الحجّ و الجهاد، حتّى أنّ أخاه المؤمن يأتيه في حاجة يسيرة فلا يقضيها له، فكيف هذا يابن رسول الله صلى الله عليه و آله و من أي شيءٍ هذا؟ قال: فتبسّم الإمام عليه السلام و قال يا أبا إسحاق: هل عندك شيء غير ما ذكرت؟ قلت: نعم يابن رسول الله، و إنّي أجد الناصب الذي لا أشكّ في كفره، يتورّع عن هذه الأشياء

---

(١) وبيلاً: يعني سخت.

(٢) كثيباً مهيلاً: يعني تلّ ريك پاشيده شده و اين تشبيه است.

(٣) الأنعام: ١٦٤.

(٤) العنكبوت: ١٣.

(٥) علل الشرايع ص: ٦٠٦، الباب الأخير منه مع اختلاف فى العبارة. بحار الأنوار ج ٥: ٢٢٨ حديث: ٦.

لا يستحلّ الخمر، و لا يستحلّ درهماً لمسلم، و لا يتهاون بالصلاة و الزكاة والصيام و الحجّ و الجهاد، و يقوم بحوايج المؤمنين و المسلمين لله و في الله تعالى فكيف هذا؟ و لِمَ هذا؟ فقال عليه السلام: يا إبراهيم لهذا أمر باطن، و هو سرّ مكنون و باب مغلق مخزون، و قد خفي عليك و على كثير من أمثالك و أصحابك، و أنّ الله عزّ و جلّ لم يأذن أن يخرج سرّه و غيبه إلّا إلى من يحتمله و هو أهله، قلت: يابن رسول الله إنّي والله متحمّل لأسراركم و لست بمعاند و لا ناصب، فقال عليه السلام: يا إبراهيم نعم أنت كذلك، ولكن عِلمُنا صعب مستصعب، لا يحتمله إلّا ملك مقرّب، أو نبيّ مرسل، أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان، و إنّ التقيّة من ديننا و دين آبائنا، و من لا تقيّة له فلا دين له، يا إبراهيم لو قلت إنّ تارك التقيّة كتارك الصلاة لكنت صادقاً، يا إبراهيم إنّ من حديثنا و سرّنا و باطن علمنا ما لا يحتمله ملك مقرّب، و لا نبيّ مرسل، و لا مؤمن ممتحن، قلت: يا سيّديّ و مولا فمن يحتمله إذاً؟ قال: من شاء و شئنا، ألا من أذاع سرّنا إلّا الى أهله فليس منّا ثلاثاً، ألا من أذاع سرّنا أذاقه الله حرّ الحديد، ثمّ قال: يا إبراهيم خذ، ما سئلتني علماً باطناً مخزوناً في علم الله تعالى الذي حبابه الله رسوله و حبابه رسوله صلى الله عليه وآله وصيّه أميرالمؤمنين عليه السلام، ثمّ قرأ هذه الآية: ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلىٰ غَيْبِهِ اَحَداً اِلَّا مَنْ ارْتَضىٰ مِنْ رَسُولٍ ﴾[1] ويحك يا إبراهيم إنّك قد سئلتني عن المؤمنين من شيعة مولانا أميرالمؤمنين عليبن أبيطالب عليه السلام، و عن زهّاد الناصبة و عبّادهم، و من هاهنا قال الله عزّ وجلت: ﴿ وَ قَدِمْنَا اِلىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً ﴾[2] و من هاهنا قال الله عزّو جلّ: ﴿ عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ تَصْلىٰ نَاراً حَامِيَةً تُسْقىٰ مِنْ عَيْنٍ اٰنِيَةٍ ﴾[3] و هذا الناصب قد

---

(١) الجنّ: ٢٦.

(٢) الفرقان: ٢٣.

(٣) الغاشية: ٣ ـ ٥.

جبل على بغضنا، و ردّ فضلنا، و يبطل خلافة أبينا أميرالمؤمنين عليه السلام، و ثبت خلافة معاوية و بني أُميّة، و يزعم أنّهم خلفاء الله في أرضه، و يزعم أنّ من خرج عليهم وجب عليه القتل، و يروي في ذلك كذباً و زوراً و يروي أنّ الصلاة جائزة خلف من غلب و إن كان خارجيّاً ظالماً، و يروي أنّ الحسين‌بن عليّ عليهما السلام كان خارجياً على يزيدبن معاوية عليهما اللعنة، و يزعم أنّه يجب على كلّ مسلم أن يدفع زكاة ماله إلى السلطان و إن كان ظالماً، يا إبراهيم هذا كلّه ردّ على الله عزّ و جلّ و على رسول الله صلى الله عليه و آله، سبحان الله قد افتروا على الله الكذب، و تقولوا على رسول الله صلى الله عليه و آله الباطل، و خالفوا رسوله و خلفائه، يا إبراهيم لأشرحنّ لك هذا من كتاب الله الّذي لا يستطيعون له إنكاراً و لا منه فراراً، و مَن ردّ حرفاً من كتاب الله فقد كفر بالله و رسوله، فقلت: يابن رسول الله إنّ الّذي سئلتك في كتاب الله تعالى؟ قال: نعم، هذه الّذي سئلتني في شيعة أميرالمؤمنين عليه السلام و أمر عدوّه الناصب في كتاب الله عزّ و جلّ، قلت: يابن رسول الله هذا بعينه؟ قال: هذا بعينه في كتاب الله الذي ﴿ لَا يَأتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[1] يا إبراهيم اقرأ هذه الآية ﴿ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾[2] أتدرى ما هذه الآية؟ قلت: لا، قال عليه السلام: اعلم أنّ الله خلق أرضاً طيّبة طاهرة، و فجّر فيها ماء عذباً زلالاً فراتاً سايغاً، فرض عليها ولايتنا أهل البيت فقبلتها فأجرى عليها ذلك الماء سبعة أيّام، ثمّ نضب[3] عليها ذلك‌الماء بعد السابع فأخذ من صفوة ذلك الطين طيناً، فجعله طين الأئمّة عليهم السلام، ثمّ أخذ جلّ جلاله ثقل ذلك الطين فخلق منه شيعتنا و مجبّونا من فضل طينتنا، فلو

---

(١) فصّلت: ٤٢.

(٢) النجم: ٣٢.

(٣) نضب: أي نزح ماؤه و نشف.

ترك طينتكم كما ترك طينتنا لكنتم أنتم و نحن سواء، قلت: يابن رسول الله ما صنع بطينتنا؟ قال: مزج طينتكم و لم يمزج طينتنا، قلت يابن رسول الله بماذا مزج طينتنا؟ قال عليه السلام: خلق الله عزّ و جلّ أرضاً سبخة خبيثة مُنتِنة، و فجر فيها ماءً أُجاجاً مالحاً آسناً، ثمّ عرض عليها جلّت عظمته ولاية أميرالمؤمنين عليه السلام، فلم يقبلها وأجرى ذلك الماء عليها سبعة أيّام، ثمّ نضب ذلك الماء عنها، ثمّ أخذ من كدورة ذلك الطين المنتن الخبيث و خلق منه أئمّة الكفر و الطغاة و الفجرة، ثمّ عمد إلى بقيّة ذلك الطين فمزجه بطينتكم، و لو ترك طينتهم على حاله و لم يمزج بطينتكم ما عملوا أبداً عملاً صالحاً، و لا أدّوا أمانة إلى أحد، و لا شهدوا الشهادتين، و لا صاموا، و لا صلّوا، و لا زكّوا، و لا حجّوا، و لا شبّهوكم في الصور أيضاً، يا إبراهيم ليس شيءٌ أعظم على المؤمن أنّ صورة حسنة من عدوّ من أعداء الله عزّ و جلّ والمؤمن لا يعلم أنّ تلك الصورة من طين المؤمن و مزاجه، يا إبراهيم ثمّ مزج الطينان بالماء الأوّل و الماء الثاني فما تراه من شيعتنا و محبّينا من رباً و زناً و لواطة و خيانة و شرب خمر و ترك صلاة و صيام و زكاة و حجّ و جهاد فهي كلّها من عدوّنا الناصب و سنخه و مزاجه الذي مزج بطينته، و ما رأيته في هذا العدوّ الناصب من الزهد و العبادة و المواظبة على الصلاة و أداء الزكاة و الصوم و الحجّ والجهاد و أعمال البرّ و الخير فذلك كلّه من طين المؤمن و سنخه و مزاجه، فإذا عرض أعمال المؤمن و أعمال الناصب على الله يقول الله عزّ و جلّ: أنا عدل لا أجور، و منصف لا أظلم، و عزّتي و جلالي و ارتفاع مكاني ما أظلم مومناً بذنب مرتكب من سنخ الناصب و طينه و مزاجه هذه الأعمال الصالحة كلّها من طين المؤمن و مزاجه، و الأعمال الرويّة التي كانت من المؤمن من طين العدوّ الناصب، ويلزم الله تعالى كلّ واحد منهم ما هو من أصله و جوهره و طينته، و هو أعلم لعباده في الخلائق كلهم افترى هاهنا يا إبراهيم ظلماً أو جوراً أو عدواناً ثمّ قرأ عليه السلام:

﴿ مَعَاذَ اللهِ اَنْ نَاْخُذَ اِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهَا اِنَّا اِذاً لَظَالِمُونَ ﴾[1].

يا إبراهيم إنّ الشمس إذا طلعت فبدا شعاعها في البلدان كلّها، أهُو باينٌ من القرصة أم هو متّصل بها شعاعها يبلغ في الدنيا في المشرق و المغرب، حتّى إذا غابت يعود الشعاع و يرجع إليها، أليس ذلك كذلك؟ قلت: بلى يابن رسول الله ﷺ، قال: فكذلك كلّ شيءٍ يرجع إلى أصله و جوهره و عنصره، فإذا كان يوم القيامة ينزع الله تعالى من العدوّ الناصب سنخ المؤمن و مزاجه و طينته و جوهره و عنصره مع جميع أعماله الصالحة و يردّه إلى المؤمن، و ينزع الله تعالى من المؤمن سنخ الناصب و مزاجه و طينته و جوهره و عنصره من جميع أعماله السيّئة الرديّة و يردّه إلى الناصب عدلاً منه جلّ جلاله و تقدّست أسمائه، و يقول للناصب لا ظلم عليك، هذه الأعمال الخبيثة من طينتك و مزاجك و أنت أولى بها، و هذه الأعمال الصالحة من طين المؤمن و مزاجه و هو أولى بها: ﴿ اَلْيَوْمَ تُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ اِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾[2] افترى هاهنا فاضلاً، ثمّ قال ﷺ: أزيدك بياناً في هذا المعنى من القرآن؟ قلت: بلى يابن رسول الله، قال ﷺ: أليس الله عزّ و جلّ يقول: ﴿ الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَ الْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ لِلطَّيِّبِينَ وَ الطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ اُولٰئِكَ مُبَرَّؤُنَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ ﴾[3] و قال عزّ و جلّ: ﴿ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا اِلىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ * لِيَمِيزَ اللهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَ يَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعاً فَيَجْعَلَهُ فِي جَهَنَّمَ اُولٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾[4] فقلت: سبحان الله العظيم ما أوضح ذلك لمن فهمه و ما أعمى قلوب هذا الخلق المنكوس عن معرفته، فقال ﷺ: يا إبراهيم من هذا قال الله تعالى: ﴿ اِنْ هُمْ اِلَّا كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ سَبِيلاً ﴾[5]

---

(١) يوسف: ٧٩.

(٢) غافر: ١٧.

(٣) النور: ٢٦.

(٤) الأنفال: ٣٥، ٣٦.

(٥) الفرقان: ٤٤.

ما رضي الله تعالى أن يشبّههم بالحمير و البقر و الكلاب و الدّوابّ حتّى زادهم فقال: ﴿ بَلْ هُمْ اَضَلُّ سَبيلاً ﴾ يا إبراهيم قال الله عزّ و جلّ ذكره في أعدائنا الناصبة: ﴿ وَ قَدِمْنَا اِلى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً ﴾(١) و قال عزّ و جلّ: ﴿ يَحْسَبُونَ اَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً ﴾(٢) و قال جلّ جلاله: ﴿ يَحْسَبُونَ اَنَّهُمْ عَلىٰ شَيْءٍ اَلَا اِنَّهُمْ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾(٣) و قال جلّ و عزّ: ﴿ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا اَعْمَالُهُمْ كَسَرابٍ بِقيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتّىٰ اِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً ... ﴾(٤) ثمّ ضرب مثلاً آخر: ﴿ اَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ اِذَا اَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرِيهَا وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾(٥) ثمّ قال ﷺ: يا إبراهيم أزيدك في هذا المعنى من القرآن؟ قلت: بلى يابن رسول الله، قال ﷺ: قال الله تعالى: ﴿ فَاُولٰئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَ كَانَ اللهُ غَفُوراً رَحيماً ﴾(٦) يبدّل الله سيّئات شيعتنا حسنات، و حسنات أعدائنا سيّئات، يفعل الله ما يشاء و يحكم ما يريد لا معقّب لحكمه و لا رادّ لقضائه، لا يسئل عمّا يفعل و هم يسئلون، هذا يا إبراهيم من باطن علم الله المكنون و من سرّه المخزون، ألا أزيدك من هذا الباطن شيئاً في الصدور؟ قلت: بلى يابن رسول الله، قال ﷺ: ﴿ وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَاهُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ اِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ * وَلَيَحْمِلُنَّ اَثْقَالَهُمْ وَ اَثْقَالاً مَعَ اَثْقَالِهِمْ وَ لَيُسْئَلُنَّ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴾(٧) والله الذي لا إله إلّا هو فالق الإصباح فاطر السماوات و الأرض لقد أخبرتك بالحقّ و أنبأتك بالصدق

---

(١) الفرقان: ٢٣.

(٢) الكهف: ١٠٤.

(٣) المجادلة: ١٨.

(٤) النور: ٣٩.

(٥) النور: ٢٤.

(٦) الفرقان: ٧٠.

(٧) العنكبوت: ١٢، ١٣.

والله أعلم و أحكم. الحديث. و هذا ممّا ذكره الكاشاني في الوافي ثمّ أوّله بتأويل طويل تركت ذكره حذراً من كون ذلك تفسيراً للحديث بالرأى العليل من غير دليل، و قد ذكرته في كتاب مواعظ المتّقين من شاء راجع إليه. و بالجملة فالتناقض المتوهّم بين الآيتين اندفع بالخبر المذكور في البين.

الثانية: قوله تعالى: ﴿ **واتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاًوَ لا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَة وَ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ** ...﴾[1] و هذه الآية تناقض بحس بالتوهّم مع الأخبار الثابتة في الدين و المذهب من الشفاعة و قبولها، بل دلّ عليها قوله تعالى: ﴿ **مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ اِلَّا بِاِذْنِهِ** ﴾[2].

و الجواب: ما ورد عن الإمام العسكريّ من أنّ عدم قبول الشفاعة عند الموت بتأخيره، و أمّا في القيامة فنحن نشفع لشيعتنا مع أنّ ﴿ **مَنْ ذَا الَّذِي** ﴾ خاصّ و الآية السابقة عامّة، تعمّ الإذن وعدمه فافهم.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿ **ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيم**﴾[3] و قوله: ﴿ **فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِيْنَ أَرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَ لَنَسْئَلَنَّ الْمُرسَلِينَ** ﴾ دلّت على تحقّق السؤال من الملك العلّام يوم القيام عن الأنام، و هذا يناقض في الأوهام مع آية في سورة الرحمن: ﴿ **فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ اِنْسٌ وَ لَا جَانٌّ** ﴾[4] لأنّها دلّت على عدم السؤال يوم القيام.

و الجواب عن النقض في المقام بوجوه حسنة عذبة في الأفهام:

أوّلها: أنّ للأنام عند جزاء الحسنات و الآثام مواقف، فلعلّ الأُولى من الآيتين تختصّ بموقف يعلمه الملك العلّام، و مورد الآية الآخر موقف آخر، فاختلف المكان فاندفع التناقض بلاكلام.

---

(١) البقرة: ٤٨.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) التكاثر: ٨.

(٤) الرّحمن: ٣٩.

و ثانيها: أنّ عدم السؤال عامّ يشمل جميع الأحوال و جميع الأعمال و الاعتقادات و جميع أزمنة القيامة على الدوام، و السؤال خاصّ بالسؤال عن شيءٍ خاصّ كالنعيم و ولاية الإمام، فيبنى العام على الخاصّ فيندفع النقض، و يكون مدلول الآيات في غاية الإحكام.

و ثالثها: أنّ عدم السؤال مختصّ بشيعة أذنب و لم يتب و مات، فيعذّب في البرزخ ولا يبقى له ذنب يوم القيامة، حتّى يسئل عنه خالق الأنام، و هذا هو المنصوص الوارد عن عليّ‌بن موسى عليه السلام، فلا تناقض في المقام و يندفع خطرات الأوهام.

الرابعة: قوله تعالى: ﴿ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنَافِقِينَ وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ ﴾[1] دلّ على وجوب الجهاد و الإكراه و الإجبار للعباد على طريق الرشاد و نحو ذلك من آيات داخلة في هذا العداد، و ذلك الحكم يناقض ظاهراً قوله: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾[2] فإنّه يدلّ على عدم جواز الإجبار و الإكراه، و أنّ الدين مبنيّ على الاختيار.

و الجواب عن ذلك بوجوه:

أوّلها: دفع التناقض بملاحظة مورد النزول، حيث نزل الإكراه في أنصاريّ تنصّر ولداه فألزمهما على دين الرسول فنزلت الآية، فهي خاصّة بأهل الكتاب عند أداء الجزية و الوصول.

و ثانيها: ما عن عليّ‌بن إبراهيم‌بن هاشم القمّيّ[3]: من أنّه لا يكره أحد على دينه إلّا بعد تحقّق حقّية الدين و الحصول، و قد تبيّن الرشد من الغيّ، و الهدى من الضلالة بدلالة العقول، فالإكراه حينئذ معقول.

---

(١) التّوبة: ٧٣، و التحريم: ٩.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) تفسير القمّي ١: ٨٤

و ثالثها: أنّ الإكراه في الحقيقة إلزام الغير فعلاً لا يرى فيه خيراً فتحمله على حمل الذلول، و لكن تميّز الإيمان عن الكفر بالآيات البيّنات بحيث يورث التديّن و القبول، فلا إكراه حينئذ عند أرباب العقول.

و رابعها: أنّ قوله: ﴿ لَا إِكْرَاهَ ﴾ عامّ منسوخ بقوله: ﴿ جَاهِدِ الْكُفَّار ﴾ و هذا الوجه عن جمع من العامّة منقول، و لكن لم ينقل عن آل الرسول و أولاد البتول، فليس عن سائر الأجوبة عدول.

و خامسها: أنّ معنى ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّين ﴾ أنّ من دخل في دين المسلمين بعد وقوع الحرب في البين، إذا رضي بعد الحرب بالتّدين بالدين المبين و صحّ لديه أنّ الدين عن البطلان معزول، و حقّيته بالبراهين مدلول، فلا تنسبوا إسلامه إلى الإكراه ولا تقولوا: إنّ إسلامه بالجبر محصول، لأنّ فعل المسلم على الصّحة محمول.

و سادسها: أنّ الدين عبارة عن مجموع الأفعال و العقائد و الأفعال. و الإكراه على الدين بمعنى الجميع غير معقول، فالكلام على سبيل السلب بانتفاع الموضوع مصنوع و مجعول، إذ من جملة الأجزاء العقائد، و لا يعلمه إلّا العالم بما في السرائر و ما في العقول، و أمّا الجهاد و الإكراه و الإجبار بالنّسبة إلى العباد فإنّما هو على الأقوال و الأعمال، و هذا وجه مرضيّ مقبول.

و سابعها: أنّ المراد بالدّين التشيّع و ولاية الأئمّة، لأنّ لحديث ابن‌أبي يعفور مشمول، و هو مرضيّ أرباب العقول من الفحول، إذ مرّ أنّ المطلق على الفرد الكامل محمول، والكامل من الدين ولاية الإمام من أولاد فاطمة البتول، فالتناقض في معرض البُطُول و الأُفول، إذ الإكراه على التشيّع في الشرع ليس بمفعول.

و ثامنها: ما قاله بعض الفحول و هو صدر محقّق المعاضل لأرباب المعقول، بيانه أنّ الدين هو الدين الكامل، و هو الترقّي إلى مقام الفعل بالمستفاد من عالم الهبوط و النزول، و لا ريب أنّه لا يجبر على ذلك من كان في مقام النكول، و إنّما

الجهاد لقبول الإسلام الظاهريّ بالنسبة إلى من كان في مقام الكفر و النكول، لا على البلوغ بمقام العزّ و القرب و الوصول.

الخامسة: قوله تعالى: ﴿ **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ** ﴾[١] فيتوهّم التناقض بينه و بين قوله: ﴿ **إِنَّ الْحَسَنَاتَ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَات** ﴾[٢] فالكلام الأوّل على عدم محو آثار الشرّ دالّ، و الثاني يدلّ على أنّ السّيئآت عند مقابلة الحسنات في معرض الزوال.

و الجواب: أنّ الأوّل عامّ، و الثاني خاصّ، و حمل العامّ على الخاصّ طريقة أرباب المقال، فاندفع في مقام النقض القيل و القال، و ليس للأوهام تصرّف في هذا المجال.

السادسة: قوله تعالى: ﴿ **وَ لَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا** ﴾[٣] قد يتوهّم انتقاضه بقوله: ﴿ **يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ﴾[٤] فإذا كان التكليف العسر منفيّاً عن القادر المتعال فكيف بما لا يطاق؟

و الجواب: أنّ المراد عدم العقاب و العذاب و النكال الذي لا طاقة للعباد تحمّله فيدعو العبد بأن لا يعذبّه و لا يدخله في زمرة الكفرة بأسوء حال.

السابعة: قال الله في سورة النساء: ﴿ **وَ اِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هٰذِهِ مِنْ عِنْدِ اللهِ** ﴾[٥] إلى أن قال تعالى: ﴿ **مَا اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَ مَا اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ** ﴾ الآية و توهّم التناقض في المقام ظاهر لدى الأعمام.

و الجواب: أنّ كون الحسنةمن الله الملك العلّام تفضّلاً منه و امتناناً و امتحاناً للأنام، و كون السيّئة من النفس، لأنّها ميّالة إلى ا للّعب و اللّهو و الشهوة على

---

(١) الزلزال: ٧.

(٢) هود: ١١٤.

(٣) البقرة: ٢٨٦.

(٤) النساء: ٧٨، ٧٩.

(٥) النساء: ٧٨، ٧٩.

الدوام، و لا ينافي كون الكلّ من الله، إذ المراد كونه منه إيجاداً أو إيصالاً للأنام، غير أنّ الحسنة إحسان و امتحان، و السيّئة مكافاة وانتقام، فعن عليّ بن إبراهيم بن هاشم القمّيّ[1] عن الأئمّة ﷺ: إنّ الحسنات في كتاب على وجهين يرام:

أحدهما: سعة الرزق و الصحّة و السلامة عن الآلام.

و ثانيهما: صدور أفعال لطاعة الله الملك العلّام، و كذلك السّيئآت تطلق على الأمراض و شدايد الأيّام، و الأفعال التي يستحقّ لها للانتقام، فالمراد بهما ذلك في المقام، أي يمكن إرادة الطاعة و الآثام، و يمكن إرادة النعمة و الآلام، ويندفع توهّم النقض على كلّ تقدير بلا كلام، ثمّ قوله: ﴿ مَا اَصَابَك ﴾ إمّا الخطاب لخير الأنام بناءً على كونه مقولاً للمنافقين اللّئام، أو باعتبار إيّاك أعني واسمعي يا جاره، كما مرّ فيه الكلام، و إمّا الخطاب إلى الأنام أي ما أصابك يا إنسان فيتمّ المرام.

الثامنة: أنّ الأنبياء معصومون عن الآثام بدلالة إجماع الشيعة في الأيّام، و دلالة العقل الجازم في هذا المقام، و إليه الإشارة أيضاً في كلام الله الملك العلّام، و قد أثبتُّ مسألة العصمة في منظومتي المسمّاة بالفرائد في إثبات نبوّة سيّد الأنبياء العظام، و شرحي عليها بما لا مزيد عليه للكلام، و هذا الحكم المستفاد من الإجماع و العقل و الكتاب و الأخبار الواردة عن الإمام منقوض بآيات تدلّ بظاهرها على وقوع العصيان عن الرسل الكرام. و يدفع هذه المناقضة بجواب إجماليّ و حلّ تفصيليّ.

أمّا الجواب الإجماليّ المحقّق عند الأعلام فهو أنّ الحمل على المجاز متعيّن بقراين تدلّ على المرام، فالمراد ترك الأولى من ارتكاب المكروه أو ترك المندوب دون فعل الحرام، كما يقال. و يدور على ألسنة الأعلام من أنّ حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين، و ذلك كما اشتهر أنّ صالحاً نظر إلى امرأة جميلة فرمى

---

(١) لم نجده في المصادر.

بسهم من جانب خالق الأنام، و نودي أنّك نظرت بعين الاعتبار فرميناك بسهم الأدب و لو نظرت بعين الشهوة لقتلناك بلا كلام.

الجواب التفصيليّ لإزاحة الاستتار المفيد لشعشعانيّة الأنوار على سبيل الاختصار فيتوقّف على ذكر تلك الآيات من كلام الملك الجبّار.

فمنها: قوله تعالى: ﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ ﴾[١] خطاباً في سورة الفتح للنّبي المختار عليه و على آله صلوات الله الجبار.

و الجواب: أنّ المراد ذنب الأُمّة التي تحمّلها رسول الملك الغفّار، أو المراد الذنب بحسب اعتقاد قريش يعني فتحنا لك مكّة لنغفر الذنوب التي عليك باعتقاد الكفّار، و هذا في مقام التشنيع على الأشرار.

و منها: قوله عمّ طوله في سورة والضّحى ﴿ وَ وَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدىٰ ﴾[٢] مع أنّ النبيّ معصوم عن الضلالة و العثار.

و الجواب: أنّ المراد كنت ضالاًّ في قومك لا يعرفون لك القدر و المقدار، فهداهم إلى معرفتك، و هداهم بك في الأعمال و الآثار. أو أنّ المراد أنّك كنت ماهيّة من الماهيّات فجعلك الله حبيباً و صفيّاً و نورالأنوار. أو المراد ضلّ عن الطريق حال العبادة أو حال الهجرة فهداه الله إلى الصراط المستقيم المختار، و الأوّل مرويّ عن الأئمّة الأخيار الأبرار.[٣]

و منها: قوله عمّ طوله: ﴿ فَظَنَّ اَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ﴾[٤] ظاهره ظنّ يونس بعدم قدرة الملك الجبّار.

والجواب: أنّ «قَدَرَ» أصله قَتَر أُبدل التاء بالدالّ كما هو يدن العلماء الكبار،

---

(١) الفتح: ٢.

(٢) الضحى: ٧.

(٣) بحارالانوار ١١ / ٨١.

(٤) الأنبياء: ٨٧.

ومعناه ضيق الرزق لا القدرة المرادفة للاختيار.

و منها: قوله عمّ طوله: ﴿ وَ لَوْلَا اَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ اِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً ﴾[١].

و الجواب عنه و عن إضرابه أنّ ذلك من باب «إيّاك أعني و اسمعي يا جاره»، فلا خلل و لا عثار.

و منها: قوله عمّ طوله: حكاية عن موسى ﴿ فعلتُه اذاً و اَنَا مِن الضَّالّين ﴾[٢]

و الجواب: أنّه قد ورد عن الأئمّة الخيار أنّ المراد من الضلال الجهل عن الطريق لا الضلال عن دين الله الملك الجبّار.

و قد يورد عليه بأنّ الجهل عن الطريق لا يكون للقتل من الأعذار.

و يجاب بأنّ الكليم ورّى عن فرعون الغدّار و أصحابه الأشرار فأتى بكلام قصد منه الضلال عن الطريق في الأسرار، و فهم منه فرعون الجهل عن الدين الحقّ الذي عليه المدار.

و منها: قوله عمّ طوله: حكاية عن النّبي الجليل إبراهيم الخليل: ﴿ فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ * فَقَالَ اِنِّي سَقِيمٌ ﴾[٣] و لم يكن سقمه بمتحقّق و مستقيم، فيكون كذباً في الأنظار.

و الجواب: أنّ قومه كانوا من عبدة الكواكب في الجهار، فنظر الخليل إلى النجوم فقال: إنّي سقيم بسقم روحانيّ لعبادتكم النجوم الكبار. أو المراد الألم الروحانيّ لما رأى في النجوم، و استفاد قتل الحسين سبط الرسول المختار، و قد ورد هذا في روايات الأئمّة الأبرار.

و منها: قوله عمّ طوله: حكاية عنه أيضاً: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَاٰیٰ كَوْكَباً قَالَ

---

(١) الإسراء: ٧٤.

(٢) الشعراء: ٢٠

(٣) الصّافات: ٨٨، ٨٩

﴿هٰذَا رَبِّي﴾[1] و هو الشرك و الكذب و الظلم، و كيف يصدر ذلك عن رسول هو للهداية منار.

و الجواب: أنّ هذا على سبيل الاستفهام الذي هو للإنكار، و لذا رجع عن هذا الكلام، و استدلّ بالأُفول الذي هو لغير الواجب من الأغيار. أو المراد الردّ على الخصم على سبيل المجادلة بالتي هي أحسن لا أنّه صدر عنه بالنسبة إلى أُلوهيّة الكواكب الأقرار، فجعل نفسه رفيقاً لهم أوّلاً ثمّ أزال أوهامهم بالنظر الصادر عن أُولى الأبصار كما قال: ﴿إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلىٰ هُدىً أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[2].

و منها: قوله حكاية عنه أيضاً: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذَا فَاسْئَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾[3] فصدر الكذب عن الخليل إذ لم يفعل ذلك كبيرهم، بل صدر ذلك عن نفسه كما شهد به كلام الملك الجبّار.

و الجواب: أنّ الكلام مسوق للاستفهام على سبيل الإنكار، و نفياً لقدرة معبود الأشرار، أو أنّ المراد من كبيره نفس الخليل، فإنّه في الرتبة من الكبار.

لا يقال: ينافي ذلك ضمير (هُمْ) الذي هو لذوي العقول، و الأصنام من غير ذوي العقول بلا عثار.

لأنّا نقول: هذا بناءً على اعتقاد الأشرار، فإنّهم كانوا يعتقدون أنّ الأصنام من ذوي العقول و الاقتدار، أو أنّ كبيرهم ليس من المطلق بمضبوط، بل هو منوط و مقيّد و مشروط بقوله: ﴿إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ و مفهومه أنّهم لا ينطقون فلم يكن منهم هذا الفعل و الأصدار، و هذا الجواب منقول عن علَم الهدى السيّد المرتضى الذي فضله كالشمس في رابعة النهار، و قد صرّح به أيضاً في بعض الأخبار الصادرة

---

(١) الأنعام: ٧٦.

(٢) سبأ: ٢٤.

(٣) الأنبياء: ٦٣.

عن آل‌الرسول المختار. أو أنّ كلام الخليل صدر على سبيل الاستهزاء بالكفّار حيث اعتقدوا أنّ الصنم فاعل مختار. إوالإسناد على سبيل ا لإسناد المجازيّ من باب الإسناد إلى السبب الموجب للاصدار، يعني أنّكم كنتم تعظّمون كبيرهم في السرّ و الجهار، فهذا صار سبباً لغضبي و لكسري للأصنام الساقطة عن درجة الاعتبار، فهذه وجوه خمسة يندفع بها هذه العويصة بلا عثار.

و منها: قوله عمّ طوله: ﴿ ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ اُمِّيَ اِلٰهَيْنِ ﴾[1].

و الجواب: أنّ المراد من قوله: ﴿ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ ﴾ ليس هو المعنى المراد من السؤال بل معناه إنّه ليس على دينك و طريقتك فلا يرد نقض في هذا المجال.

و منها: قوله في حقّ يوسف الصدّيق: ﴿ وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَاٰیٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ ﴾[2] أي همّ يوسف بالزنا بها كما همّت به.

و الجواب: أنّ زليخا همّت بالزنا الذي هو من قبيح الأفعال، و همّ يوسف بقتلها إن أصرّت على تلك الحال. أو قصدت زليخا أن يزني به و همّ يوسف بأن لا يزني خوفاً من القادر المتعال، أو لولا أن رأى يوسف برهان ربّه لكان يهمّ بالزنا و لكن رأى فلم يهمّ، فقوله: ﴿ هَمَّ ﴾ جواب ﴿ لَوْلَا ﴾ قدّم عليه بقرينة الحال، بل يؤيّد ذلك قوله: ﴿ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ ﴾ فالقرينة حينئذ قرينة مقال.

و منها: قوله عمّ طوله: ﴿ وَ عَصىٰ اٰدَمُ رَبَّهُ فَغَوىٰ ﴾[3].

و الجواب: أنّ العصيان هو ترك الأولى لا ارتكاب الحرام من الأفعال و النهي في قوله: ﴿ لا تَقْرَبَا ﴾ نهي تنزيهيّ كما صرّح به أرباب الكمال.

أو أكل آدم من الشجرة التي كانت بقرب المنهيّ عنها، و لم يأكل من المنهيّ

---

(١) المائدة: ١١٦.

(٢) يوسف: ٢٤.

(٣) طه: ١٢١.

عنها فيحنئذ النهي للتحريم بلا تجوّز و إن تجوّز في ﴿ عَصىٰ ﴾.

و منها: قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَ الْاَرْضَ فِي سِتَّةِ اَيَّامٍ ﴾[١] و قوله في سورة البقرة: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوىٰ اِلَى السَّمَاءِ فَسَوّٰيهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[٢] و قوله في سورة السجدة: ﴿ قُلْ اَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْاَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَ تَجْعَلُونَ لَهُ اَنْدَاداً ذٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَ جَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَ بَارَكَ فِيهَا وَ قَدَّرَ فِيهَا اَقْوَاتَهَا فِي اَرْبَعَةِ اَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوىٰ اِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْاَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً اَوْ كَرْهاً قَالَتَا اَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَ اَوْحىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ اَمْرَهَا وَ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَ حِفْظاً ذٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾[٣]. و في سورةالنازعات: ﴿ ءَاَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقاً اَمِ السَّمَاءُ بَنٰيهَا * رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوّٰيهَا * وَ اَغْطَشَ لَيْلَهَا وَ اَخْرَجَ ضُحٰيهَا * وَ الْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا ﴾[٤].

و في الكافي عن عبداللهبن سنان[٥] عن الصادق ﷺ قال: «إنّ الله خلق الخير يوم الأحد و ما كان ليخلق الشرّ قبل الخير، و في يوم الأحد و الاثنين خلق الأرضين، و خلق أقواتها في يوم الثلثاء، و خلق السّماوات يوم الأربعاء و يوم الخميس، و خلق أقواتها يوم الجمعة و ذلك قول الله عزّ و جلّ: ﴿ خلق السّمٰوات وَ الأرض وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾[٦] و في بين تلك الآيات و بين الخبر و بينها سؤالات و إشكالات و مناقضات».

وليعلم أوّلاً أنّ المشهور أنّ المراد بالأيّام هاهنا مقدار أيّام الدنيا وهو المنصور.

---

(١) الأعراف: ٥٤.

(٢) البقرة: ٢٩.

(٣) فصّلت: ٩ ـ ١٢.

(٤) النازعات: ٢٧ ـ ٣٠.

(٥) الكافي ٨: ١٤٥.

(٦) السجده: ٤.

و روي عن ابن‌عبّاس[1]: أنّها من أيّام الآخرة التي كلّ يوم منها كألف سنة كما هو في القرآن مذكور، لكن بمثل هذا الخبر المسطور لا يمكن صرف الآية عن الظاهر المشهور، كما أنّه على الحِبْرِ الخبير ليس بمسطور.

ثمّ إنّه سبحانه إنّما خلق في تلك المدّة هذه الأُمور مع أنّها خلق كلّ ذلك في أقلّ من طرفة عين كان له من المقدور.

إمّا لعبرة من خلقها من الملائكة، إذ الاعتبار في التدريج أكثر من الفور، كما عن بعض الأئمّة مرويّ مذكور.

و إمّا ليعلم بذلك أنّها صادرة من قادر مختار عالم بالمصالح و الأحكام و وجوه الأمور إذ لو حصلت من مطبوع أو موجب لحصلت في حالة واحدة، إذهما كالمقسور المجبور.

و إمّا ليعلم الناس التأنّي في الأُمور، و عدم الاستعجال فيها هو المنظور كما عن أميرالمؤمنين مرويّ مسطور، إذا عرفت ذلك فلنشرح في ذكر المناقضات والإشكالات.

أوليها: أنّ اليوم من حركة الشمس و طلوعها و غروبها حاصل، فمعنى اليوم هاهنا ممّا لا يقرب بفهم الأفاضل.

و الجواب بوجوه:

الأوّل: أنّ مناط تمايز الأيّام و تقدّرها إنّما هو إلى حركة فلك الأفلاك آثل دون السماوات السبع الأسافل، و المخلوق في ستّة أيّام السماوات السبع و الأرض و ما بينهما ممّا هو سافل دون ما قوفهما من الأكامل، و لا يلزم منه الخلأ الباطل، لتقدّم خلق الماء الذي خلق منه الجميع على الجميع، كما دلّت عليه الدلائل.

الثاني: أنّ المراد بالأيّام الأوقات كما ذكره بعض الأوائل. نظيره قوله عمّ طوله:

---

(١) بحارالانوار ٥٤ / ٥.

﴿ وَ مَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَه ﴾[1] فالإشكال زائل.

الثالث: أنّ المراد مقدار ستّة أيّام، لو كان هناك شمس و فلك و حركة و زمان لكان مقدار زمان الخلق مقدار ستّة أيّام، كما ذكره بعض الأماثل، و إلى الواحد مرجع جميع تلك المحامل، إذ قبل وجود الشمس تصوّر حقيقة اليوم ليس بحاصل، فالمراد إمّا مقدار من الزمان مطلقاً أو مقدار حركة الشمس هذا القدر، و على التقديرين إمّا مبنيّ على موهوميّة الزمان منتزعاً من بقاء الملك المنّان، أو من أوّل الأجسام المخلوقة في الأعيان كالماء، أو من الأرواح المخلوقة قبل الأجسام كما قال بعض العلماء الأعيان أو من الملائكة و هو من أضعف الأقوال.

و إمّا بالقول بخلق فلك متحرّك قبل ذلك، بناءً على القول بوجود الزمان، و أنّه مقدار حركة الفلك، فإنّ التجدّد و التقضيّ و التصرّم الذي هو منشأ تحقّق الزمان عندهم في الجميع متصوّر. و قال بعض الصوفيّة للزّمان المادّى زمان مجرّد كالنفس للجسد، و للمكان المادّي مكان مجرّد و هما عارضان للمجرّدات انتهى.

و لا ريب أنّه لا يمكن فهمه و خارج عن طور العقل كسائر خيالاتهم و أقوالهم.

و ثانيتها: أنّ آيات سورتي البقرة و السجدة تدلّ على تقدّم خلق الأرض على خلق السماء في الأعيان، و آيات سورة النازعات دلّت على تقدّم خلق السماء على خلق الأرض و ذلك تناقض بالعيان.

و الجواب عنه بوجوه:

الأوّل أنّ خلق الأرض قبل السماء كما هو ظاهر البيان، إلّا أنّ دحوها متأخّر عن خلق السماء عند الإمعان. و يضعّفه و جهان:

أوّلهما: أنّ الأرض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية و تسطيح المكان، فإذا كانت التدحية متأخّرة عن خلق السماء كان خلقها لا محالة أيضاً

(١) الأنفال: ١٦.

متأخّراً عن خلق السماء.

و ثانيهما: أنّ الآية الأُولى تدلّ على أنّ خلق الأرض و خلق كلّ ما فيها من الأعيان مقدّم على خلق السماء، و خلق الأشياء في الأرض لا يكون إلّا بعد ما كانت مدحوّة و إلّا فليس فيه محلّ للإمكان.

و أُجيب عن الأوّل بأنّ امتناع انفكاك خلق الأرض عن دحوها غير مسلّم عند الأذهان، و المناقشة في إطلاق خلق الأرض على إيجادها غير مدحوّة مناقشة لفظيّة خارجة عن قانون أرباب الإيقان.

و عن الثاني: بأنّ قوله تعالى: ﴿وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحيٰهَا﴾[1] يقتضي تقدّم تسوية السماء على دحو الأرض، فيكون خلق الأرض قبل خلق السماء، و خلق السماء قبل دحو الأرض فارتفع التنافي بهذا البيان.

و يرد عليه أنّ الآية الثالثة تقتضي تقدّم تسوية السماء على دحو الأرض.

و الثانية: تقتضي تقدّم خلق الأرض بما فيها على تسويتها سبع سماوات، و خلق ما في الأرض قبل دحوها مستبعد عند سليم الأذهان.

و يمكن أن يجاب بأنّ الخلق في الأُولى بمعنى التقدير و هو شايع في العرف و لغات أهل اللسان.

أو بأنّ المراد بخلق ما في الأرض خلق موادّها، كما أنّ خلق الأرض قبل دحوها عبارة عن مثل ما ذكر من التبيان، فتكون تسويةالسماء متقدّمة على دحو الأرض كما هو ظاهر الآية الثالثة بالعيان.

أو بأن يفرق بين تسويتها المذكورة في الثالثة و بين تسويتها سبع سماوات كما في الأُولى، و حينئذ فتسويتها مطلقاً متقدّمة على دحو الأرض، و تسويتها سبعاً متأخّرة عنه، و لعلّ هذا أوفق في الجمع.

---

(١) النازعات: ٣٠.

أو بأن يقال: الفاء في قوله: ﴿ فَسَوّىٰهَا ﴾ بمعنى «ثمّ» والمشار إليه بذلك في قوله تعالى: ﴿ وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا ﴾ هو بناء السماء وخلقها لا مجموع ما ذكر قبله.

أو بأن يقال: كلمة (ثمّ) في الأُولى للتّرتيب الذكريّ و تقديم خلق ما في الأرض في معرض الامتنان لمزيد الاختصاص، فيكون خلق ما في الأرض بعد دحوها، كما هو الظاهر، و تسوية السماء متقدّمة عليه و على دحو الأرض، كما هو ظاهر الآية الثالثة، لكن هذا لا يخلو عن نوع منافرة لظاهر الآية الثانية.

و قال القاضي البَيضاويّ[1]: كلمة (ثمّ) في آيتي البقرة و السجدة لتفاوت ما بين الخلقين، و فضل خلق السماء على خلق الأرض كقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾[2] لا للتراخي في المدّة، لأنّه يخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿ وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰيهَا ﴾[3] فإنّه يدلّ على دحو الأرض المتقدّم على خلق ما فيها عن خلق السماء و تسويتها، إلّا أن يستأنف بـ﴿ دَحٰيهَا ﴾ مقدّراً لنصب الأرض فعلاً آخر، و دلّ عليه: ﴿ ءَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً ﴾ مثل تعرّف الأرض، و تدبّر أمرها بعد ذلك، لكنّه خلاف الظاهر. انتهى.

و الوجه الثاني ممّا أُجيب به عن أهل الإشكال: أن يقال: كلمة ﴿ بَعْدَ ﴾ في الآية الثالثة ليس للتّأخّر في الزمان و الأفعال، بل إنّما هو على جهة تعداد نعماء المنعم المتعال و الأذكار لها، كما يقال: أليس قد أعطيتك و فعلت بك كذا و كذا في الأعمال، و بعد ذلك خلّعتك بخلع و بلّغتك الآمال، و ربّما يكون بعض ما تقدّم في اللّفظ و المقال متأخّراً بحسب الزمان و الأحوال، لأنّه لم يكن الغرض الإخبار عن الأوقاف و الأزمنة، بل المراد و المآل ذكر النّعم و التنبيه عليها، و ربّما اقتضت الحال إيراد هذا الوجه من المقال.

---

(١) أنوار التنزيل ١: ٤٤.

(٢) البلد: ١٧.

(٣) النازعات: ٣٠.

و الثالث: ما ذكره الرازي[١] و هو أن لا يكون معنى ﴿ دَحيٰهَا ﴾ مجرّد البسط، بل يكون المراد و المآل أنّه بسطها مهيّأة لنبات الأقوات، و هذا هو الذي بيّنه القادر المتعال بقوله تعالى: ﴿ اَخْرَجَ مِنْهَا مَائَهَا وَ مَرْعيٰها ﴾[٢] و ذلك لأنّ الاستعداد للأرض و الانفعال لا يحصل إلّا بعد وجود السماء حتّى يصدر عنها الأفعال، فإنّ الأرض كالأُمّ، و السماء كالأب، و ما لم يحصلا لم تتولّد المواليد من المعادن و النبات والحيوان على تلك الأحوال.

والرابع: ما ذكره أيضاً من كون ﴿ بَعْدَ ذٰلِكَ ﴾ بمعنى «مع ذلك» لا البعديّة بحسب الأفعال، كقوله عمّ طوله: ﴿ عُتِلٍّ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنيمٍ ﴾[٣] أي مع ذلك، و إلّا لم يستقم المقال، و كقولك للرجال، أنتم كذا و كذا ثمّ أنتم بعدها كذا في الأفعال، فلا تريد الترتيب إلّا بحسب الذكر و المقال. و قوله تعالى: ﴿ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴾[٤] إلى قوله: ﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذينَ اٰمَنُوا ﴾[٥] على هذا المنوال، و هذا تقرير ما نقل عن ابن‌عبّاس وغيره من أرباب الكمال.

وثالثتها: أنّ مدلول خبر عبدالله‌بن سنان ينافي ما مرّ من ظواهر الآيات من جهتين:

الأُولى: أنّ ظاهر الآية أنّ خلق أقوات الأرض و تقديرها كان في يومين، والخبر يدلّ على أنّه خلق أقوات الأرض في يوم، و أقوات السماء في يوم.

و الثانية: أنّ ظاهر الآية تقدّم يومي خلق الأقوات على يومي خلق السمّاوات، و الخبر يدلّ على تأخّر أحد يومي خلق الأقوات عنهما.

و يمكن أن يجاب عن الأُولى بأنّ المراد بخلق أقوات السماء خلق أقوات أهل

---

(١) مفاتيح الغيب ٣١ / ٤٦.

(٢) النّازعات: ٣١.

(٣) القلم: ١٣.

(٤) البلد: ١٣.

(٥) البلد: ١٧.

الأرض الكائنة في السماء من حيث الأسباب، من المطر، و الثلج، و الألواح التي يقدّر فيها الأقوات و الملائكة الموكّلين بها في كلّ باب، و يؤيّده أن ليس لأهل السماء قوت و طعام و شراب، ففي يوم واحد قدّر الأرضيّة من الأسباب و في يوم آخر قدّر الأسباب السّماويّة لأقوات أهل الأرض في كلّ باب، و في الآية وقع إلى الأرض الانتساب لكونهما لأهل الأرض بلا ارتياب، و في الخبر فصّل ذلك لبيان اختلاف موضع التقديرين فلا نقض و لا عياب.

و عن الثانية: بنحو ما ذكره البَيْضاويّ[1] في هذا الباب من أنّ ثمّ ليس للتّراخي في المدّة و الترتيب كما مرّ سابقاً فعليك الإياب.

و قال غوّاص تيّار بحار الأخبار[2] العلّامة المجلسيّ في الرابع عشر من كتاب البحار: أنّ من غرائب ما سنح لي أنّي لمّا كتبت شرح هذا الخبر في الكتاب اضطجعت فرأيت أنّي أتفكّر في هذا الباب، فخطر ببالي احتمال أن يكون المراد بأربعة أيّام تمامها لا تتمّتها، و يكون خلق السماوات أيضاً من جملة تقدير أرزاق أهل الأرض في المآب فإنّها من جملة الأسباب و محالّ بعض الأسباب، كالملائكة العاملة الأطياب، و الألواح المنقوشة، و الشمس و القمر و النجوم المؤثّرة في كلّ باب بكيفيّاتها، كالحرارة و البرودة في الثمار و النبات، و تكون لفظ ثمّ في ﴿ ثُمَّ اسْتَوىٰ ﴾ للتّرتيب في الإخبار لتفصيل ذلك الإجمال، بأنّ يومين من تلك الأربعة كانا مصروفين في خلق السماوات، و الآخرين في خلق سائر الأسباب، و لولا أنّه سنح لي في هذه الحال لم أجسر على إثباته في الكتاب و إن لم يقصر عمّا ذكره المفسّرون من أرباب الألباب، و به يندفع الإشكال والرياب، انتهى.

---

(١) البيضاويّ ١: ٤٤.

(٢) بحارالأنوار ٥٧: ٦٠.

و رابعتها: أنّه يورد أعضال في آيات سورة السجدة حيث إنّ ظاهرها كون خلق السّماوات و الأرض و ما بينهما في ثمانية أيّام، مع أنّ ساير الآيات تدلّ على خلقها في ستّة أيّام، و الثاني ظاهر بلا إشكال، أمّا الأوّل فلأنّه سبحانه قال أوّلاً: ﴿ خَلَقَ الاَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ﴾ و قال بعده: ﴿ وَ جَعَلَ رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَ بَارَكَ فِيهَا وَ قَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي اَرْبَعَةِ اَيَّامٍ ﴾، و قال بعد ذلك ﴿ فَقَضيٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ ﴾ فيصير المجموع ثمانية أيّام، و يمكن التفصّي عن تلك العويصة بوجوه:

الأوّل ما هو المشهور من أنّ المراد بقوله: ﴿ اَرْبَعَةُ اَيَّامٍ ﴾ في تتمّة أربعة أيّام، بأن يكون خلق الأرض في يومين من المسطور، و تقدير الأقوات فيها أو هو مع جعل الرواسي من فوقها و البركة فيها في يومين آخرين، فيندفع المحذور، و يؤيّده بعض الأخبار كما هو في كتب الأخيار مسفور، بل الخبر المتقدّم المعضل أيضاً يؤيّد مضامين السطور.

الثاني: ما ذكره زبدة أفاضل الدهور صدر الحكماء و المتألّهين في العصور في شرحه على الكافي من أنّ الأيّام الأربعة مخصوصة بخلق ما على الأرض من الأُمور أوّلها بخلق الرواسي، و الثاني بخلق البركة، و الثالث و الرابع من المذكور بخلق الأقوات التي هي عبارة عن خلق الماء و المرعى المذكورين في سورة النازعات أعني قوله تعالى: ﴿ اَخْرَجَ منها مَائَهَا وَ مَرْعيٰهَا ﴾ فليس في المرام قصور، فإنّ اليومين اللذين خلق فيهما الأرض متّحدان مع ما خلق فيهما السماوات بلا ستور، إلّا أنّ الخلق في اليوم الأوّل متعلّق بأصل السماء و الأرض، و في اليوم الثاني بتميز بعض أجزائهما عن بعض فيصدق أنّ السماوات مخلوقة في يومين، و لا تزيد أيّام خلق المجمع عن الستّة بلا ستور.

الثالث: ما ذكره العلامة المجلسي أعلى الله مقامه في تأويل خبر عبدالله‌بن سنان المتقدّم بأن يكون يوماً خلق السماوات و الأرض داخلين في الأربعة فتذكّر.

الرابع: ما ذكره بعض المحقّقين و هو أن يكون الأيّام الأربعة في القرآن، بل اليومان الأخيران أيضاً في سورة السجدة، غير الأيّام الستّة التي في سائر السور متّضحة التبيان، و يؤيّده تغيير الأُسلوب في البيان بإيراد لفظ الخلق في سائر الآيات بالعيان، و لفظ الجعل و البركة و التقدير و القضاء سبعاً في السجدة، ويؤيّده لفظ (ما بينهما) في آيات سورة قّ، و التنزيل، و الفرقان، فإنّه سواء كان خلق الأرض و بعض ما عليها في أربعة أيّام و خلق السماوات في يومين كما في التأويلين السابقين، و لا يبقى زمان لخلق ما بين السماوات و الأرض كالهواء و ما فيها من كائنات الجوّ، فلا وقت يميّز و يبان، فينبغي أن يحمل على أنّ خلق السماوات الرافعة البنيان في يومين، و خلق الأرض في يومين، غير ما مرّ فيهما البيان، و خلق ما بينهما في يومين غير الأربعة، فيبلغ ستّة بلا نقصان، كما هو ظاهر الآيات بالعيان، فتتمّ في هذه الستّة ما في النازعات ذكره الخالق المنّان بقوله: ﴿ ءَاَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقاً اَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا * رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوّٰيهَا * وَ اَغْطَشَ لَيْلَهَا وَاَخْرَجَ ضُحيٰهَا ﴾[1] فيكون كلّ ما ذكره فيها متّصلاً بقوله: ﴿ وَ الْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحيٰهَا * اَخْرَجَ مِنْهَا مَائَهَا وَمَرْعيٰهَا * وَالْجِبَالَ اَرْسيٰهَا ﴾[2] في يوم آخر أو أيّام أُخر غير الستّة المذكورة.

و يؤيّده ما روي أنّ دحو الأرض كان بعد خلقها بألفي سنة، فعلى ذلك لا يبعد أن يكون خلق ما سوى المذكورات كتقدير الأقوات و سائر المخلوقات التي لا تعدّ ولا تُحصى في أيّام آخر، كيف و ما في السماوات كالملائكة العلويّات والسفليّات، وما في تحت الأرض كالصخرة والديك والحوت وغيرها المذكورات في حديث[3]

---

(١) النازعات: ٢٧ ـ ٢٩.

(٢) النازعات: ٣٠ ـ ٣٢.

(٣) الكافي ٨ / ١٥٣.

زينب العطّارة غير الأرض و السماوات و ما بينهما من الآيات البيّنات، كما يرشد إليه التسبيح المأثور المشهور الذي هو في الألسنة مذكور، سبحان الله ربّ السموات السبع و ربّ الأرضين السبع و ما فيهنّ و ما بينهنّ و ما تحتهنّ، فيكون خلقها في غير الستّة المذكورات، فلا حاجة إلى تكلّف، لإدخال زمان تقدير الأقوات، و جعل الرواسي مثلاً في زمان خلق السماوات و الأرض و ما بينهما من المخلوقات، حتّى لا يزيد المجموع على ستّة أيّام. و أمّا الروايات التي أيّد بها التأويل، فحملها على أن يكون المراد بها التعيين النوعيّ في أيّام خلق كلّ من المذكورات فيها، فلا ينافي أن يكون خلق الشجرات في أربعاء و المياه في أربعاء أُخرى، و كذا خلق الشمس و القمر مثلاً في جمعة من الجمعات، و كلّ من النجوم و الملائكة العلويّات، و آدم، في أُخرى من الجمعات، فلا يلزم التوالي و الاتّحاد الشخصي في تلك الأيّام، كيف و لو لم تحمل على ذلك لما أمكن الجمع بينها و بين ما روي عن الرضا عليه السلام[1] من أنّ خلق العرش و الماء و الملائكة قبل خلق السماوات و الأرض، و كذا بينها و بين ما لا ريب فيه لأحد من أنّ خلق الجانّ و الملك قبل آدم بدهور. و أمّا المنظومة المشهورة المنسوبة إلى أميرالمؤمنين و في الأحد النباء، لأنّ فيه تبدّى الله في خلق السماء حيث صرّح فيها بأنّ خلق السماء في يوم الأحد، فيمكن أن يجمع بينها و بين الروايات الدالّة على أنّ خلقها في يوم الخميس يكون أصل خلقها في أحد ذينك اليومين، و تميز بعضها عن بعض في اليوم الآخر، و ممّا يلائم هذا الجمع وقوع السماء بلفظ المفرد في المنظومة دون الروايات، فيسهل بما ذكرنا طريق الجمع بين الروايات انتهى محصّلاً، و هذا الفاضل و إن أتعب نفسه في سلوك هذا المسلك لكن ذلك خلاف متبادر الأفهام كما لا يخفى على الأعلام.

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ / ١٣٤.

الفصل السابع عشر:

لا يخفى على المهرة الحذقة الخيرة البررة من الأعلام، أنّ المفسّر المتفكّر المتدبّر في آيات الملك العلّام لابدّ له من ذكر نكات و دقائق و رقائق ممّا يناسب المقام، من بيان سرّ التقديم و التأخير والذكر و الحذف و رفع الأوهام، و علل الإفراد و التثنية و الجمع و التعريف و التنكير في ألفاظ الكلام، و ذكر وجوه الحصر و تغيير الأُسلوب و استخراج المطلوب بوجه محبوب في تلخيص المرام، و تبيان نكات التفاوت بين ألفاظ الآيات المتعدّدة المختلفة في المقام.

و تحقيق الحقّ في النكات قد يظهر بملاحظة موادّ لغة العرب و مستعملاتهم في إفادة المرام.

و قد يظهر بالمراجعة إلى كتب الأدب و علمائهم الذين أوقعوا نفوسهم في التّعب، و ملاحظة ألسنة العرب و أمثلتهم التي مثّلوه في الشهور و الأعوام.

و قد يظهر بملاحظة كتب الفصاحة و البلاغة من المعاني و البيان و البديع، و دقائقها التي سطروه في الطروس بالأقلام.

و قد يظهر بمطالعة مقاصد الحكماء، و قواعد علماء الكلام، كما يقال: إنّ النور و الوجود مقدّم على الظلمة و الأعدام.

و قد يظهر بالتدبّر في أوزان الأشعار، و القوافي و العروض و الأسجاع الشايعة بين الأنام.

و قد يظهر بالحدس الثاقب و الفهم المستقيم حسبما جرى عليه طريقة أرباب الأفهام.

و قد يظهر بقواعد أحوال الكواكب و النجوم، و لعلّه يأتي بعض ذلك في المقام.

و قد يظهر بملاحظة السؤال و مطالعة المقال، فتكون النكتة مطابقة الجواب مع السؤال الصادر عن الكفرة اللئام، كما في سورة ﴿ **قُل يا أيّها الكافرون** ﴾ و قد فصلّنا

الكلام في تحقيق هذا المرام فيما زبرنا في أوائل الكتاب في سالف الأيّام، و لنذكر بعض النكات في نبذ من الآيات ليكون مرشداً للخواصّ و العوام.

الأولى: قوله عمّ طوله: في سورة الفاتحة: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِين﴾ يتوجّه على الآية المباركة سؤالات:

الأوّل: ما النكتة في تقديم العبادة على الاستعانة مع أنّ الترتيب الطبيعيّ يقتضي العكس، لأنّ العبادة ذو المقدّمة و الاستعانات مقدّمات، بيان ذلك بأوضح البيانات و أجلى الدلالات أنّ الإنسان مركّب من المركب و الرّاكب، و الروح و القالب، و كلّ واحد من الجزئين موجود بنحو خاصّ من الوجودات، و مصوّر بصور مخصوصات، و مكلّف عليحدة بخدمات. و تكليف الروح هو المعرفة و التصديقات و الاستعانات و طلب توفيق الخيرات، و التأييد بموجب السعادات، و تكليف البدن إطاعة الروح في اكتساب المنافع و اقتناء الخيرات، و التخلّص عن مواقع الموانع و الشرور و الآفات، الأجلات و العاجلات، و هذا الأخير هو المسمّى في لسان الشرع و العرف بالعبادات و الخدمات، و لا ريب أنّ كلا الفعلين من أفعال الروح في الحقيقة و أوّلاً و بالذات، لكن في الثاني إلى استعمال الجوارح البدنيّة و الآلات بخلاف الأوّل، فإنّه بلا افتقار إلى البدن يفعل ما أُريد منه من العبادات، فحُسن الترتيب يقتضي تقديم الاستعانات، فتقديم العبادات لا يخلو عن علّة و نكتة بل نكات.

و الجواب عن هذا السؤال بوجوه:

الأوّل: رعاية فواصل تلك الآية في الحرف الأخيرة مع الآيات السابقات، فإنّها في الفقرات المتقدّمات هو النّون، فأخر ﴿ نَسْتَعِينُ ﴾ لأنّ توافق الفاصلتين فيه آتٍ.

الثاني: أنّ ﴿ نَعْبُد﴾ من حيث اشتماله على حروف الحلق و الشّفة و الوسط من ﴿ نَسْتَعِين﴾ أكمل و أضبط، إذ فيه حرف الحلق و الوسط فقط، و الأكمل الأضبط بالتقديم أنسب و أربط.

الثالث: أنّ ﴿ نَعْبُدُ﴾ مجرّد و ﴿ نَسْتَعِين﴾ مزيد و أبسط، فهو عن درجة التجرّد أنزل و أهبط، و تقديم المزيد على المجرّد في الكلام قول شطط.

الرابع: أنّ جعل الفاصلة هو النون يناسب فاصلة الآية المفتتح بها السورة أي ربّ العالمين، و كذلك المختتم بها أي ﴿ وَ لَاالضَّالِينَ ﴾، بخلاف ﴿ نَعْبُدُ﴾ فإنّ الدالّ لا يناسبها بلامين.

الخامس: رعاية توافق الفواصل كلّها في متلوّ الحرف الأخير و هو الياء، و هو المسمّى بلزوم مالا يلزم في علم البديع، و هذه النكتة إنّما تستقيم بناء على كون البسملة آية من الفاتحة حتّى لا ينتقض بقوله: ﴿ عَلَيْهِمْ ﴾ في ﴿ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾، فإنّ ما قبل الأخير هو الهاء و لكن هذا القول ضعيف و إن أمكن أن يقال: إنّه يتمّ أيضاً بناءً على كون ﴿ عَلَيْهِمْ﴾ آية و عدم كون البسملة آية مستقلّة، بأن يقال: النكتة رعاية أكثر الفواصل في متلوّ الحرف الأخير.

السادس: أنّ العبادة ممّا طلبها الله من العبيد، و الإعانة ممّا طلبها العبيد عن الخالق المجيد، و تقديم مطلوب الملك الحميد على مطلوب العبيد هو الأهمّ الأقدم السديد.

السابع: أنّ العبادة أشدّ من حيث التناسب لما يليه أي الجزء المستفاد من ﴿ يوم الدين﴾، و الاستعانة أقوى من حيث الاتصال بطلب الهداية في ﴿ اِهْدِنَا﴾، فناسب إيلاء كلّ ما يناسبه.

الثامن: أنّ المعونة التامّة ثمرة العبادة، كما يظهر من الحديث القدسي ما يتقرّب إليّ عبد بشيءٍ أحبّ ممّا افترضت عليه، و أنّه ليتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أُحبّه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده الذي يبطش بها الحديث.

التاسع: أنّ تخصيصه تعالى بعبادة الأنام هو أوّل ما يحصل به الإسلام، و أمّا

التخصيص بالاستعانة فإنّما هو بعد الرسوخ التامّ في دين الملك العلّام فهو أحقّ بالتأخير في المقام.

العاشر: أنّ العبادة وسيلة إلى حصول الحاجة التي هي من المعونة و تقديم الوسيلة على طلب الحاجة أدعى إلى الإجابة.

الحادي عشر: أنّ المتكلّم لمّا نسب إلى نفسه العبادة في الذكر فكأنّه كان في ذلك نوع تبجّح و تبختر و اعتداد و اعتماد بما عنه يصدر فعقّبه بقوله: ﴿ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ رفعاً لهذا التبختر يعني أنّ العبادة لا تتمّ و لاتستطيب إلّا بمعونتك و توفيقك.

الثاني عشر: أنّه لعلّ المراد الاستعانة و الاستمداد لأداء عبادة أُخرى غير ما هو من ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ مراد، فيكون تقديم العبادة في نهاية السداد.

الثالث عشر: أنّ الاستعانة نوع من عبادة العباد، فبعد ذكر العبادة إجمالاً عقّبه بقوله: بالاستعانة و الاستمداد، بياناً لنوع خاصّ من العبادة، و هو طلب الإمداد لكمال الاهتمام بشأنه و الاعتداد و الاعتماد.

الرابع عشر: أنّ العبد إذا اشتغلت بعبادة الملك العلّام فلا يدري أنّه معان على الاتمام، أو ينتفي عنه المرام، فيستعين بالله على اتمامها، بل اتمام كلّ عبادة في كلّ مقام.

الخامس عشر: أنّ العبادة كما هو الحقّ الحقيق، و على وجه له تعالى يليق، لا يتيّسر للعبد الضعيف، بل تعذّر هذا الطريق، فحينئذ يستعين بالله الشفيق في أدائها على وجه تكون مقبولة للملك المعبود الرفيق.

السادس عشر: أنّ العبادة عبارة عن غاية الخضوع و التذلّل، و حصر العبادة له تعالى لا يوجب قصر التوجّه و الالتفات إلى مبدء الكلّ، بخلاف تخصيص الاستعانة فإنّه يستلزم الاتصال التامّ، و الانقطاع إليه سبحانه في الجلّ و القلّ،

وعلى الإعراض بالمرّة عمّا سواه يدلّ، و لا ريب أنّ الإعراض التامّ بعد عبادات شاقّة و رياضات شديدة يحصل، فحصر العبادة و تخصيصها به تعالى كالمقدّمة لقصر الاستعانة به تعالى حتّى يكمل، فلذا قدّم العبادة على الاستعانة طلباً للشمول للكلّ.

السابع عشر: الواو في ﴿ إِيَّاكَ نَسْتَعِين﴾ للحال، و الجملة حاليّة أي نعبدك مستعينين بك في الأحوال، و لمّا كانت مقارنة لذى الحال، فالاستعانة لأصل العبادة و الاستمرار بالنسبة إلى أزمنة الاستقبال، و هذا إنّما يصحّ على مذهب من يجوز وقوع المضارع المثبت المصدّر بالواو فقط بدون الضمير في موضع الحال. إلّا أن يجعل الفعليّة اسميّة بإضمار في المقال، أي و نحن نستعين.

و فيه أنّه لا داعي إلى هذا القال، أي الحذف و العدول عن العطف الذي هو أصل الواو في الأحوال، على أنّ فيه تقييد تخصيص العبادة و اللّايق إطلاقه عند أصحاب الحال.

الثاني: ما النكتة في تقديم المفعول أعني ﴿ إِيَّاكَ ﴾ مع أنّ تأخيره عن الفعل و الفاعل هو المعقول؟ لأنّ المفعول بالنسبة إليهما متأخّر الحصول، و أيضاً الفاعل عمدة و المفعول فضلة فهو مفضول.

و الجواب عنه بوجوه:

الأوّل: إفادة قصر العبادة و الاستعانة عليه سبحانه، و الإشارة إلى قصد الاختصاص كقوله: ﴿ أَغَيْرَ اللهِ أَبْغِي رَبّاً ﴾[1] أي نخصّك بالعبادة و الاستعانة.

الثاني: أنّ المعبود مقدّم في الوجود، و تقديم ما هو المقدّم بالأولويّة معدود.

الثالث: أنّ المعبود واجب الوجود و غيره ممكن فإن مفقود، و الواجب أشرف عند أهل الشهود، و الأشرف بالأولويّة مقصود.

---

(١) الأنعام: ١٦٤.

الرابع: الإيماء إلى أنّ العابد و المستعين ينبغي أن يكون مطمح نظرهما أوّلاً و بالذات هو مالك يوم الدين، على وتيرة ما رأيت شيئاً إلّا رأيت الله قبله، كما صدر عن أرباب اليقين، ثمّ منه سبحانه إلى أنفسهم لا من حيث ذوات النفوس بل حيث إنّها ملاحظة له عزّ و جلّ منتسبة إليه، ثمّ إلى أعمالهم من العبادة و نحوها لا من حيث صدورها عنهم، بل من حيث إنّها نسبة شريفة و وصلة لطيفة بينه و بينهم جلّ شانه.

الخامس: أنّه تعالى مبدء المبادي و الأُصول، و علّة العلل و الفصول، و غيره فرع ومعلول، والعلّة أشرف في العقول، وتقديم الأشرف أولى في الوجود والحصول.

السادس: الإيماء إلى أنّه ينبغي أن يكون منظور العابد في العبادة هو نفس المعبود، لا شيء آخر من الثواب و العقاب كما هو للأكثر مقصود، و قد قال رئيس العارفين و زبدة أرباب الشهود: «ما عبدتُك خوفاً من نارك و لا طمعاً في جنّتك و إنّما وجدتُك أهلاً للعبادة».[1]

السابع: أنّه تعالى قدّم نفسه في تلك الآية ليتنبّه العابد من أوّل الأمر على أنّ المعبود هو الله الحقّ، فلا يلتفت يميناً و شمالاً.

الثامن: أنّه تعالى قدّم نفسه في العبادات لئلّا يتكاسل العبد في الطاعات، و لا يثقل عليه العبادات، فإنّه إذا ذكر إيّاك حضر في قلبه معرفة ربّ البريّات فبعده سهلت عليه تلك الطاعات، و هانت في العبادة عليه المشتقّات، و مثاله أنّ من أراد حصل ثقيل يتناول قبل ذلك ما يزيده القوّة و الشدّة، فالعبد لمّا أراد حمل التكاليف الشاقّة يتناول أوّلاً معجون معرفة الربوبيّة من قوله: ﴿ **إيّاك** ﴾ حتّى يقوى على حمل ثقل العبوديّة.

التاسع: إنّك إذا قلت: (نعبد) بتقديم ذكر العبادة في المقام فقبل أن تذكر أنّها

---

(١) بحارالانوار ٦٧ / ١٩٦.

لِمَن هي يحتمل أنّ الشيطان الموسوس للأنام يوسوس و يقوى أنّها للأصنام، أو للشمس أو القمر أو غيرهما من الأجسام، أمّا إذا غيّرت هذا الترتيب و قلت أوّلاً ﴿ إيّاك ﴾ ثمّ ﴿ نعبد ﴾ لا يبقى مجال لهذا الأوهام و كان أعرق في التوحيد، و أبعد عن احتمال الإشراك فيما بالعبادة يرام.

العاشر: أنّ التقديم لإفادة تعظيم الملك العلّام، و الاعتناء بشأن المقدّم والاهتمام، و العبادة في الحقيقة ليست إلّا تعظيم المعبود فتقديم إيّاك هو مقتضى المقام.

الحادي عشر: أنّ التقديم لرعاية رؤُوس أغلب الآيات المتقدّمة، فإنّ أغلبها مصدّر به تعالى ﴿ كالرّحمن الرحيم و مالك يوم الدين ﴾.

الثاني عشر: أنّ تقديم ذكر الله مورث للخشية و المهابةالمعتبرة في العبادة.

الثالث: ما النكتة في تكرير الضمير في ﴿ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾؟

و الجواب عنه بوجوه:

الأوّل: التنصيص بالتخصيص بالاستعانة، و إلّا لاحتمل تقدير مفعولها مؤخّراً فيفوت التنصيص.

الثاني: دفع ما يتوهّم أنّ التخصيص إنّما هو بمجموع الأمرين لا لكلّ واحد منهما.

الثالث: الاستلذاذ بالخطاب مع ربّ الأرباب.

الرابع: بسط الكلام مطلوب مع الأحباب كما في: ﴿ هِيَ عَصَايَ ﴾ على ما صرّح به الأصحاب، و الفرق بين الأخيرين جريان الرابع في ضمير الغياب دون الثالث، لأنّه مختصّ بالخطاب، و يتمشّى في ذلك كثير من الوجوه المتقدّمة قبل هذا الباب.

الرابع: ما النكتة في إيثار صيغة المتكلّم مع الغير في ﴿ نَعْبُدُ ﴾ و ﴿ نَسْتَعِينُ ﴾ على المتكلّم وحده؟

و الجواب عنه بوجوه:

الأوّل: الدلالة والإرشاد على ملاحظة القارئ من العباد دخول الحفظة أو حضّار

صلاة الجماعة حتّى يحصل الاعتماد، أو جميع حواسّه و قواه الظاهرة و الباطنة أو جميع ما حوته دائرة الإمكان و الأنوجاد، و إتّسم بسمة الوجود في عالم الأمر وعالم الكون و الفساد، كما قال تعالى: ﴿ وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾[1].

الثاني: الإيذان بحقارة نفسه في فيافى الرشاد عن عرض العبادة بالإنفراد أو طلب الإعانة مستقلاً من دون انضمام العباد، و الدخول في جملة جماعة يشاركونه في عرض العبادة على باب العظمة و الكبرياء كما هو المعتاد، و الدأب في عرض الهداياء على الملوك من العباد.

الثالث: أنّ في خطابنا للملك العلّام بأنّ خضوعنا التامّ و استعانتنا في المهام منحصران فيه سبحانه، مع خضوعنا الكامل للأنام، من الملوك العظام و الوزراء الكرام و نحوهما من أعاظم الأيّام جُرأةً عظيمةً و جسارة ظاهرة بلاكلام. فعدل في الفعلين عن الإفراد إلى الجمع في المقام، لأنّه يمكن أن يقصد حينئذ تغليب الأصفياء الخلّص الكرام على غيره من العوامّ، فيحترز بذلك عن الكذب القبيح، ويتجنّب عن التهوّر الشنيع كما لايخفى على أرباب الأفهام.

و الرابع: أنّ هاهنا مسألة فقهيّة تعرّض لها الأعلام، و هي أنّ من باع أمتعة مختلفة صفقة واحدة فكان بعضها معيباً عند الأنام، فإنّ المشتري لايصحّ أن يقبل الصحيح و يردّ بعض المبيع المعيب بلا كلام، بل إمّا أن يقبل الجميع أو يردّ الكلّ حذراً من الضرر المدفوع من جانب الملك العلّام، فكأنّ العابد يحتال لقبول عبادته و يتوصّل إلى نجاح ما يرام، فيدرج عبادته المعيبة في عبادات جميع الأنام، حتّى تصير صفقة واحدة معروضة على ذي الجلال والإكرام، وهو عزّ شانه أجلّ من أن يردّ المعيب و يقبل الصحيح، ما هذا ديدن الكرام، كيف و قد نهى عباده عن تبعّض الصَفقَة. و ردّ الجميع لا يليق بكرمه، فلم يبق إلّا قبول الكلّ و هو المرام.

---

(١) الإسراء: ٤٤.

الخامس: أنّ الاتيان بالمتكلّم مع الغير لإفادة التعظيم كما اشتهر لدى الأعلام، يعني أنا في حال العبوديّة أعدّ من العظام، و هذا أدلّ على تعظيم المعبود بلاكلام، فإنّ تعظيم العابد من حيث العبادة دالّ على تعظيم المعبود الملك العلّام.

السادس: الإيذان من الله تعالى بأنّك لمّا أدّيت حمدي و ثنائي و ذكرتني بصفاتي، فأنا أستجيب دعائك و قرّبتك إليّ، فلا تنفرد بالدّعاء، بل أدخِل عبادة سائر العباد في عبادتك حتّى أقضي حوائج الكلّ لغلبة الرّحمة.

السابع: أنّه تعالى لمّا جعل المؤمنين إخوة، فمقتضى الأُخوّة أن يذكر عند الله عبوديّة إخوته، فإنّ أداء حقّ الأُخوّة يكون الزاماً حتّى يستوجب من الله بامتثال أمر الأُخوّة إكراماً.

الثامن: أنّ فائدة ضمّ الغير تأكيد لكون جميع المحامد له تعالى، فيكون الحمد له تعالى عامّاً، فالأقرب أن يجعل المستكن شامل لكلّ عاقل موحّداً أو مشركاً، لأنّه أيضاً يعبد الملك العلّاما، إلّا أنّه لم يعرفه حقّ المعرفة، و حينئذ يكون أقرب اتّصالاً بإهدنا الصراط المستقيما، لأنّه لمّا وجد شركائه في العبادة على قسمين طلب الانخراط في سلك من كان دينه قواماً، و النجاة عمّا عذّبه الله به أقواماً، فظهر أنّ الغير الذي هو المتكلّم من هو؟ فتبصّر و تفكّر حتّى يتّضح لك المراما وهو السؤال الخامس.

و أمّا السادس: فهو أنّه ما النكتة في الالتفات من الغياب إلى الخطاب و لابدّ أن نعلمك بذلك إعلاماً فنقول: للالتفات أسرار:

الأوّل: التنبيه على أنّ القرائة ينبغي أن يكون عن قلب حاضر و توجّه يكون تامّاً، بحيث كلّما أجرى القارئ اسماً من تلك الأسماء العليا و النعوت العظمى على لسانه و نقشه على صفحة جنانه نقشاً يكون تماماً، حصل للمطلوب مزيد انكشاف و انجلاء و أحسّ هو بتزايد قرب و علاء، فيكون محكِماً للتّميز إحكاماً،

فيترقّى من مرتبة البرهان إلى درجة الحضور و العيان فيرفع الأوهاما، فاستدعى المقام حينئذ العدول إلى صيغة الخطاب، و الجري على هذا النمط المستطاب، و هذا وجه وجيه يجلّى أفهاما.

الثاني: أنّ من بيده هديّة حقيرة معيبة للأنام، و أراد أن يهديها إلى ملك من الملوك الكرام، و يجعلها وسيلة إلى نجاح حوايجه الكرام، فإن عرضها بالمواجهة و طلب منه حاجته بالمشافهة كان ذلك أقرب إلى قبول الهديّة وانجاح المرام من العرض بغير أن يكون مواجهة في المقام، فإنّ في ردّ الهديّة في وجه المهدي لها كسراً عظيماً بخواطرَه، وأمّا رادّها في الغياب فليس بهذه المثابة والمقام كما لا يخفى على الأعلام.

الثالث: الإشارة إلى أنّ حقّ الكلام أن يجري من أوّل الأمر على طريق الخطاب، لأنّه سبحانه حاضر لايغاب، فإنّ الغياب من العياب، بل هو أقرب من حبل الوريد، و لكنّه إنّما جرى على طريق الغياب و البُعد عن مقام القرب و الحضور رعاية لقانون الآداب، لأنّ الأدب دأب السالكين و درب العاشقين في كلّ باب، كما قيل: طرق العشق كلّها آداب، فلمّا حصل القيام بهذه الوظيفة جرى الكلام على ما كان حقّه أن يجري عليه في ابتداء الذكر، فخاطبه بذلك الخطاب.

الرابع: التنبيه على علوّ مرتبة الكتاب، سيّما آياته المتضمّنة لذكر ربّ الأرباب، و الإشارة إلى أنّ العبد بإجراء هذا القدر منه على لسانه و نقشه على صفحة صحيفة جنانه يصير أهلاً لمجلس الخطاب، فائزاً بسعادة الحضور و الاقتراب فكيف لولازم وظائف الأذكار، و واظب على تلاوته في الأسحار، و لا يغفل عنه في آناء اللّيل و أطراف النهار، فلا ريب في ارتفاع الحجاب و الاستتار من البين و الوصول من الأثر إلى العين بلا ارتياب.

و قد روي عن الإمام جعفربن محمّد الصادق عليه السلام[1] أنّه قال: لقد تجلّى الله

(١) بحارالأنوار ج ٩٢: ١٠٧، باب فضل التدبر بالقرآن، ح ٢.

لعباده في كلامه و لكن لا يبصرون. و روي أنّه ﷺ[١] كان يصلّي في بعض الأيّام فخرّ مغشيّاً عليه في أثناء الصلاة، فسئل بعدها عن سبب غشيته فقال: ما زلت أُردّد هذه الآية حتّى سمعتها من قائلها.

الخامس: أنّ العبادة لمّا كانت فيها كلفة و مشقّة و من دأب المحبّ أن يتحمّل من المشاق العظيمة في حضور المحبوب مالا يتحمّل عشر عشيره في غيبة المطلوب، بل لا يحصل له بسبب عزّ الحضور، إلّا غاية الابتهاج و نهاية السرور.

قرن سبحانه العبادة بما يشعر بحضوره و نظره سبحانه إلى العابد ليحصل بذلك تدارك ما فيها من الكلفة، و ينجبر به ما يلزمها من المشقّة، و يأتي بها العابد رعاية عن الكلال، خالية عن الفتور و الملال، مقرونة بما فيه تمام النشاط و نهاية الانبساط.

السادس: أنّ الحمد كما قاله المحقّقون: إظهار مزايا المحمود على الغير فمادام للأغيار وجود في نظر السالك فهو يظهر كمالات المحبوب و يذكر مزاياه لديهم، و أمّا إذا آل أمره و ترقّى حاله بسبب ملازمة الأذكار و ملاحظة الآثار إلى ارتفاع الأستار و اضمحلال جميع الأغيار، لم يبق سوى المعبود بالحقّ و الجمال المطلق و هو الملك الستّار، و حينئذ عرف حقيقة قوله: ﴿ أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ﴾[٢] فبالضّرورة لا يصير توجّه الخطاب إلّا إليه، و لا يمكن ذكر شيءٍ إلّا لديه، فينصرف عنان لسانه نحو عزّ جنابه، و يصير كلامه منحصراً في خطابه، و لنعم ما قيل: و إنّ قميصاً خيط من نسج تسعة و عشرين حرفاً عن معاليه قاصر.

السابع: أنّ المقام مقام عظيم، و خطبه جسيم يتلجلج فيه لسان الزكيّ الفهيم، ويدهش الإنسان العليم، فإنّ الملك الذي شأنه عظيم إذا أمر عبيده بخدمة في باب

---

(١) تفسير القرآن الكريم ج ١: ٤٠٧. و بحارالأنوار ٩٢: ١٠٧.

(٢) البقرة: ١١٥.

من الأبواب بحضرته، كقرائة كتاب فربّما غلبت مهابته على قلبه بلا ارتياب، و استولت عظمته على لبّه و حصل له رعشة، و اعتراه دهشة في هذا الباب، فيتغيّر نسق كلامه، و يخرج عن أُسلوبه و نظامه.

الثامن: التلويح على المأثور «اعبدالله كأنّك تراه» ففي هذا الالتفات إيماء إلى هذا المسطور، و إشعار بأنّ العبادة السالمة عن القصور هي ما يكون العابد حال الاشتغال بها مستغرقاً في بحر الحضور، كأنّه مشاهد لجنابه معبوده غير محجوب و مستور مطالع لجمال مقصوده بلا حجاب و ستور.

التاسع: أنّه كان الحمد و هو إظهار صفات الكمال لا يتفاوت بالنّظر إلى غيبة المحمود و الحضور، بل هو ملاحظة الغيبة أدخل و أتمّ في المذكور، و كانت العبادة لا يليق بها الغائب وإنّما يستحقّها من هو في مقام الحضور، كما حكى خالق الظلمة و النور عن الخليل النبيل: ﴿ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾[١] لا جرم عبّر سبحانه عن الحمد و إظهار صفة الكمال بطريق الغياب، و عن العبادة على نحو الخطاب، إعطاء لكلّ منهما ما يليق به من النسق المستطاب.

العاشر: أنّ العابد لمّا أراد أن يمزج عبادته الناقصة المعيبة بعبادات أكامل العابدين من الأنبياء و الأولياء المقرّبين، و يعرض الكلّ دفعة واحدة على باب أجود الأجودين على أن يصير الناقص مقبولاً في البين، أتى بالمتكلّم مع الغير، ليندرج عبادته في عبادة الزاهدين، فلا جرم ساق الكلام على النمط اللايق بحال الكاملين، و الأُسلوب المرغوب المنسوب إلى المقرّبين، و قال: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ فإنّ مقامهم مقام الخطاب و عين اليقين، مع حضرة ربّ العالمين، لارتقائهم من عوالم الغيبة إلى الخصور و الشهود بالنسبة إلى مالك يوم الدين، و لو قال: إيّاه نعبد لكان كالإزراء بشأنهم و الإغضاء عن رفعة مكانهم بالجزم و اليقين.

---

(١) الأنعام: ٧٦.

الحادي عشر: أنّه قد تكرّر في ألسنة المشهور ما ورد من المأثور: «مَن شبّه بقوم فهو منهم» فالعابد لمّا رام التشبّه المذكور سلك مسالك القوم في الذكر و الفكر، ثمّ مزج عبادته بعبادتهم، و أراد أن يمتزج هو أيضاً بهم، و يحذو حَذْوَهم و ينخرط في سلكهم، فتشبّه بهم، و تكلّم بلسانهم، و ساق كلامه على طبق مساقهم عسى أن يصير بمقتضى الخبر محسوباً في عدادهم مندرجاً في سياقهم.

الثاني عشر: أنّ الحمد لمّا كان عبارة عن إظهار الصفات الكماليّة و الثناء على الجميل، فيكون المخاطب به غير الله الملك الجليل؛ إذ لا معنى لإظهار صفاته العليا عليه جلّ شانه، فالمناسب له طريق الغيبة بلا قال و لاقيل. و أمّا العبادة و الاستعانة فلا وجه لإظهارها على الغير على نحو التبجيل بل ينبغي كتمانها عن غير المعبود، و المستعان و عدم إظهارها لأحد سوى الملك الجليل، ليكون أقرب إلى الإخلاص و أبعد عن الرياء فالمناسب لها طريق الخطاب لا غير بهذا الدليل.

الثالث عشر: الإشارة إلى أنّ من لزم جادّة الأدب و الانكسار رأى نفسه بعيداً عن ساحة القرب لكمال الاحتقار، فهو حقيق أن يدركه رحمة من الملك الجبّار، و يلحقه عناية أزليّة تجذبه إلى حظائر القدس، و تطلعه على سرائر الإنس، حتّى يهديه إلى دار القرار، فيصير واطئاً على بساط الاقتراب فائزاً بعزّ الحضور و سعادة الخطاب مع ربّ الأرباب.

الرابع عشر: أنّ صيغة الخطاب أدلّ على تخصيصه سبحانه بالعبادات، لأنّه لابدّ فيها من اعتبار التّميز بالصفات، و أنّ ذلك التّميز هو المقتضي للتّخصيص على نهج الخطابات، فالتخصيص حينئذ مستدلّ عليه بخلاف صيغة الغيبة من بين الكلمات.

الخامس عشر: النكتة العامّة الجارية في كلّ التفات، و هي أنّ التفنّن في الكلام و الكلمات من أسلوب إلى أُسلوب مرغوب في إفادة المطلوب، يوجب للسامع

التطرئة و النشاط، و للمتكلّم بالكلمات الحبور و الانبساط، فيستيقظ من السأمة والضجرة و الكسالات.

السادس عشر: أنّ المصلّي في وقت الشروع في الصلاة حصلته دهشات ولا يخلو عن وحشات فيأتي بألفاظ الغيبة من بين الدوالّ و الدلالات، ثمّ رأى رحمته و تلطّفه رجع إليه لبّه فيخاطبه على نحو الحضور بالخطابات.

السابع عشر: أنّ الله الذي هو المتكلّم الحقيقيّ تجلّى للبريّات الذين هم أرباب الأيقان و العرفان في المتقدّمة من الآيات، فشهدوا اجمال حضرته و كمال قدرته، فشرعوا في المخاطبات.

الثامن عشر: فيه إضمار تقديره قولوا أيّها العباد: ﴿ **إيّاكَ نَعبُد و إيّاكَ نَستَعين** ﴾ فإخراج الكلام و الإظهار في لباس الخطاب هو مقتضى الظاهر فتأمّل جدّاً.

السابع: ما النّكتة في إطلاق نستعين و عدم ذكر متعلّقه؟ و بعبارة أصرح و كلام أوضح ما وجه ترك المستعان فيه؟ و ما السرّ في إطلاقه؟

و الجواب: المشهور أنّ ذلك لإفادة التعميم، أي نستعين بك في كلّ الأُمور. و يمكن أن يكون المراد الاستعانة في العبادة، و إنّما ترك المتعلّق في مقام التذكار لقرينة المقام و عدم الاستتار، أو لمراعات الفواصل بحسب الاعتبار، أو لحصول التساوي بين هذه الفقرة و الفقرة المتقدّمة أي إيّاك نعبد، أو أنّه لو قيّد الاستعانة بشيءٍ مسطور لتوهم المتوهّم أنّ الاستعانة تختصّ بالمذكور دون سائر الأُمور.

الثامن: ما النّكتة في الجمع بين العبادة و الاستعانة؟

و الجواب عنه: الجمع بين بضاعة التقرّب و بين ما يطلب، أو أنّ العبادة لا تمكن إلّا بالاستعانة، أو أنّ العباة طلب و الاستعانة أدب، فجمع بينهما بأنّ الطلب لابدّ من الأدب، أو لدفع توهّم الاستقلال في العبادة، أو أنّ الأوّل يتعلّق بالقلب و الثاني بالقالب يتعلّق بالحال و الثاني بالاستقبال.

الثانية قال الله تعالى في سورة يوسف: ﴿ **اِذْ قَالَ يُوسُفُ لِاَبِيهِ يَا اَبَتِ اِنِّي رَاَيْتُ اَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَاَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ** ﴾[1].

الأوّل: لِمَ قال يوسف: يا اَبَتِ، مع أنّه قد علم صريحاً من قوله: ﴿ **اِذْ قَالَ لِاَبِيهِ** ﴾ أنّ المخاطبة كان مع أبيه، فما وجه الإعادة مع عدم حصول الإفادة؟

و الجواب عنه: أنّه حكاية عن قول يوسف، و قوله: ﴿ **لِاَبِيهِ** ﴾ وقع في كلام الله فلاإعادة و لا تكرير، و إنّما ذكر يوسف هذه الكلمة استجلاباً لمحبّة الوالد الماجد و إظهار سروره بالإخبار عن أعاجيب الأخبار، فإنّ سجدة الكواكب للإنسان من غرائب الآثار، فهو بهذه المخاطبة جعل نفسه محبوبة لوالده، و من هذا الباب موعظة لبّ الألباب خليل ربّ الأرباب: ﴿ **يَا اَبَتِ لِمَ تَعْبُد ...** ﴾[2] الآية. و نحو ذلك من آيات الكتاب، و هذا الخطاب يدلّ على صغر سنّ يوسف ألاترى أنّ الكبار من أولاد يعقوب قالوا: ﴿ **يَا اَبَانَا** ﴾[3] و يدلّ على صغره أيضاً قول يعقوب: ﴿ **يَا بُنَيَّ** ﴾[4] بالتصغير.

الثاني: ما الوجه في الاتيان بالتّاء في هذه الكلمة و ما الوجه في كسرها؟

والجواب: على قوانين لغة العرب و طريق علماء الأدب، أنّ أصل هذه الكلمة يا أبي فعوّض عن الياء تاء التأنيث لتناسبهما في الزيادة و قلّبها هاء وفقاً ابن‌كثير، و أبو عمر، و يعقوب، و لا ضيرفي إلحاق تاء التأنيث بالمذكّر كقولهم: حمامة ذكر، و شاة ذكر و نحو ذلك، و إنّما كسرت لأنّها عوض عن الياء التي يناسبها الكسرة، و فتحها ابن‌عامر في كلّ القرآن، إمّا لأنّها حركة أصلها و معوّضها بناءً على قول من يقرءُ بفتح الياء، أو لأنّه كان يا أبتا فحذف الألف و بقي الفتحة كقوله

---

(۱) يوسف: ٤.

(۲) مريم: ٤٢.

(۳) يوسف: ۱۱.

(٤) يوسف: ٥.

تعالى: ﴿ يَا بْنَ أُمَّ ﴾[١] بفتح الميم فأصله يا أمّا حذفت الألف و بقي الفتح، و إنّما جازيا أبتا و لم يجزيا أبتي حذراً عن الجمع بين العوض و المعوّض المحظور. و قرئ بالضمّ إجراءً لها مجرى الأسماء المؤنّثة بالتّاء من غير اعتبار التعويض و هو غير مشهور، و إنّما لم تسكن كأصلها لأنّها حرف صحيح منزّل منزلة الاسم فيجب تحريكها مثل كاف الخطاب كما هو في الأفواه مذكور.

و يمكن أن يقال: إنّ التاء ليست للتّأنيث، بل هي تاء العوض كالتاء في ضاربات كما في علم الصرف مسطور، فإنّها مع الألف عوض، و لا يلزم أن يختصّ الوقف بتاء التأنيث، بل يوقف غيرها كتاء المبالغة في نحو العلّامة و نحوها فتأمّل.

الثالث: ما الوجه في الاتيان بلفظ ﴿ إِنِّي ﴾ مع أنّه إنّما يزاد للإنكار و لم يكن للإنكار هاهنا مورد و قرار؟

و الجواب: لعلّ النكتة فيه أنّ هذا الإخبار لمّا كان من غريب الأخبار وعجيب الآثار فكان المقام مقام الإنكار بحسب أغلب السامعين المخاطبين، فلدفع ذلك أتى بلفظ ﴿ إنّ ﴾.

الرابع: مالمراد بالرؤية في المقام؟

و الجواب: أنّ الرّؤيا ممّا منه يرام، و يدلّ على هذا المرام قوله: ﴿ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ ﴾[٢] و قوله: ﴿ هٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ ﴾[٣].

الخامس: لا ريب أنّ الكواكب كالشمس و القمر من الجماد الغير العاقل، فلِمَ أتى بلفظ «هُمْ» و «السّاجِدِين» المختصّين بالعاقل؟

---

(١) طٰهٰ: ٩٤.

(٢) يوسف: ٥.

(٣) يوسف: ١٠٠.

و الجواب عنه: أمّا على طريقة الحكماء فالسؤال زائل، لأنّ الكواكب و الفلكيّات عندهم أحياء ناطقة و العقل لها حاصل، و مّا على منهاج أهالي الشرع القويم من أنّ الكواكب للحياة عديم بناءً على ظواهر الدليل الشرعيّ السليم، فالعلّة أنّ السجود لمّا كان من أفعال العاقل و الفرض أنّ الجماد لها فاعل، فلذا أسند الجماد إلى صيغة العاقل كما قال في الأصنام: ﴿ تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ اِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يُبْصِرُون ﴾[١] لكن هذا باعتبار معتقد الكفّار الباطل.

السادس: ما الوجه في تكرير كلمة ﴿ رَاَيْتُ ﴾ لأنّه ثنّاه بقوله: ﴿ رَاَيتُهم ﴾؟

و الجواب عنه أوّلاً: أنّ الرؤية الأُولى بالأشخاص و الذوات متعلّقة، و الثانية في الأفعال متحقّقه و هي السجدة.

و ثانياً: أنّ الثانية جواب سؤال مضمر أو مصرّح، كأنّ يعقوب قال: كيف رأيتهم؟ قال: ﴿ رَاَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِين ﴾.

و ثالثاً: أنّ إعادة «رأيت» إنّما هو لطول الكلام، فإنّه محبوب مع الأخلّاء الكرام كما مرّ في غير مقام.

السابع: ما الوجه في تقديم الكواكب مع أنّ الشمس و القمر أشرف منها بلاكلام؟

و الجواب عنه أوّلاً: أنّ ذلك من باب الترقّي من الأدنى إلى الأعلى و هو الديدن المسلوك في مخاطبات الأنام، كما قال تعالى: ﴿ وَ مَلٰئِكَتَهُ وَ رُسُلَه وَ جِبْرِيلَ وَمِيكَالَ ﴾[٢].

و ثانياً: أنّ الإخوة الّذين هم أحد عشر بعدد الكواكب التي تذكر سجدوا ليوسف قبل مجيء الأبوين إلى مصر، فكان الرؤيا على حذو ما عبّر.

الثامن: ما الوجه في ا لتعبير بلفظ الكوكب دون أن يقول نجماً؟

---

(١) الأعراف: ١٩٨.

(٢) البقرة: ٩٨.

و الجواب: بالفرق بين النجم و الكوكب حتماً، فكلّما له طلوع و غروب سمّي نجماً و ما ثبت يسمّى كوكباً وسماً، فكما يثبت الكواكب في مقامه فإخوة يوسف و إن فعلوا ظلماً و لكن لم يخرجوا بذلك عن الأُخوّة جزماً، و قد وجدت على هذا الجواب قوماً، و لكن أراى فيه ذمّاً و لوماً:

أمّا أوّلاً: فبأنّ هذا الفرق ممّا لم أسمعه يقظةً و نوماً، و لم أجد في محاورات العرب و لغاتهم اسماً و رسماً.

و ثانياً: ففيه أنّ القرآن نافيه، إذ حكى الربّ الجليل عن إبراهيم الخليل ﴿ **فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْل رأى كَوْكَباً قَالَ رَبِّي فَلَمَّا اَفَلَ** ... ﴾[١] استعمل فيها لفظ الكوكب على ماله طلوع و أفول.

و التحقيق في الجواب الحاسم لمادّة السؤال و الدغدغة و الاضطراب، أنّ النجم يشعر بالطلوع في كلّ باب، فإنّ (نجم) لغةً ما طلع و ظهر، و لم يكن يوسف يرى الطلوع بل رأى الكواكب ساجدين.

و أيضاً: الكوكب يدلّ على الكثرة و العظم؛ إذ يطلق على ما طال من النبات، و أمّا النجم فهو لما لا ساقة له كما في قوله عمّ طوله: ﴿ **وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ يَسْجُدَانِ** ﴾[٢] و كذا يطلق الكوكب على سيّد القوم من الأُمم، و فارسهم عند إقامة الرايات والعلم، و كذا شدّة الحرّ و الجبل، و من الشيء المعظم، و الكوكبة الجماعة من الأُمم.

و الحاصل: أنّ مستعملاته غالباً يؤخذ فيها الكثرة و العظم، و إخوة يوسف أيضاً في غاية الشوكة و الشجاعة و السماحة و الكرم، فالمراد الكوكب العظيمة فافهم.

التاسع: ما الوجه في تعبير الأب بالشمس و الأُمّ بالقمر مع أنّ العكس أولى بالبيان، لتأنيث الشمس و تذكير القمر، كما صرّح به أرباب اللسان؟

---

(١) الأنعام: ٧٦.

(٢) الرّحمن: ٦.

و الجواب: أنّ القمر نوره مستفاد من الشمس بالعيان، و المرأة مخلوقة من الرجل في آدم و حوّا كما صرّح به القرآن، فناسب تعبير الأب بالشمس و الأُمّ بالقمر كما عبّر كذلك الله الملك المنان.

العاشر: ما الوجه في تقديم الشمس على القمر؟

و الجواب عنه ما مرّ، مضافاً إلى أنّ الأب أشرف بحسب الكتاب والخبر فإنّ ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[١] فتفكّر.

الحادي عشر: ماالمراد بالسجدة مع أنّ سجدة غير الله غير حائز؟

و الجواب: أنّ المراد بها غاية الخضوع و الذلّ، و لا ضير فيه عند الكلّ، أو المراد السجدة الحقيقيّة، و كانت السجة لله، و كان يوسف قبلة لهم كما كان سجدة الملائكة لآدم لله، و كان آدم قبلة و مع ذلك قال تعالى: ﴿ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾[٢].

الثاني عشر: رؤيا النبيّ صادق و للواقع مطابق، مع أنّ خروج الكوكب عن السماء و نزوله على الأرض لا يمكن بحسب قواعد أرباب الحكمة و الهيئة.

و الجواب: لعلّ الساجدين صور الكواكب، و لا ريب أنّ هذا رؤيا، و الرؤيا تتعلّق بالحقائق في الغالب دون القشور و القوالب، فافهم فإنّه دقيق نافع للطالب، و به ينحلّ كثير من المطالب.

تذنيب: اعلم أنّ الله تعالى ذكر الكوكب و الكواكب في القرآن فيما كان المقام مقام العظمة و الكثرة غالباً، و ذكر النجم و النجوم في غير ذلك في الأغلب، فذكر الكوكب مفرداً في ثلاثة مواضع و الكواكب جمعاً في موضعين، و النجم مفرداً في أربعة مواضع، و النجوم جمعاً في ثمانية مواضع، و المجموع سبعة عشر موضعاً فذكر الكوكب مفرداً في سورة يوسف[٣] و قد مرّ وجه التعبير به، و أمّا وجه الإفراد

---

(١) النساء: ٣٤.

(٢) البقرة: ٣٤، الأعراف: ١١، الكهف: ٥٠.

(٣) يوسف: ٤.

فلوقوعه تميزاً لعدد يقتضي إفراد التميز و هو أحد عشر، و قال في إبراهيم[١] فلمّا رأى كوكباً، عبّر بالكوكب المشعر بالعظمة لعدم جريان العادة، و عدم تجويز العقل القول بألوهيّة الشيء الصغير فلذا لم يقل نجماً، و قال في سورة النور[٢]: ﴿ كَأَنَّهَا كوكبٌ دُرِّيٌّ ﴾ لأنّ الملاك في التشبيه في ذلك المقام شدّة النورانيّة، فما هو الكواكب أعظم كان نوره أشدّ فناسب التعبير بلفظ الكوكب، و وصفه بالدُّرّي أيضاً يشعر بذلك و إنّما أتى به مفرداً، لأنّ المشبّه و هو المشكوة مفرد فناسب إفراد المشبّه به، كما أنّ إبراهيم رأى كوكباً واحداً فلذا أتى به مفرداً، و قال تعالى: ﴿ إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكواكِب ﴾[٣] التعبير بالكوكب باعتبار أنّ تزيين السماء بالكوكب العظيم أظهر في مقام الزينة، و أتى بالجمع لأنّ جميع الكواكب زينة للسماء، و إنّما قيّد السماء بالدنيا مع أنّ الكواكب في غيرها من السماوات على قواعد الحكماء و الرياضيّين، لأنّ ظهور الزينة في الأبصار إنّما هو في السماء الدنيا، و قال: ﴿ وَ اِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ ﴾[٤] فأتى بالكوكب لأنّ انتثار الكواكب العظيمة أدلّ على الفناء، و أتى بالجمع لأنّ الانتثار لا يختصّ ببعضها، و قال تعالى: ﴿ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُون ﴾[٥] أتى بالنّجم لأنّ النجم الهادي للطريق غالباً إمّا الثريّا كما أنّالنجم علم له أيضاً، أو الجُدي فإنّ الاوّل لزمان الليّل و الثاني معيّن للأمكنة و الجهات، فلذلك أتى بالنّجم دون الكوكب و بصيغة الإفراد دون الجمع، و قال تعالى: ﴿ وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ يَسْجُدانِ ﴾[٦] في سورة الرحمن، و قد فسرّوه

---

(١) أصل الآية: فلمّا جنّ عليه الّيل رأى كوكباً ... الأنعام: ٧٦.

(٢) النور: ٣٥.

(٣) الصّافات: ٦.

(٤) الانفطار: ٢.

(٥) النحل: ١٦.

(٦) الرحمن: ٤.

بالنبات الذي لا ساق له، و يناسبه ذكر الشجرة تِلوَه و هو النبات الذي له ساق، و إنّما عبّر بالنجم لمناسبة أحد معانيه مع السماء التي في الآية المتقدّمة، و أفـرده لمناسبته لإفراد السماء. و قال في سورة النجم: ﴿ وَ النَّجْمِ اِذَا هَوىٰ ﴾[۱] لأنّ الهاوى على تفسير أهل البيت نجم خاصّ، و قال: ﴿ النَّجْمُ الثَّاقِب ﴾[۲] و قد فسره بعض بالثريّا فناسب ذكر النجم لأنّه علَم له، و قيل: إنّه زُحَل و هو المناسب أيضاً، ذكره بلفظ النجم مفرداً[۳] لأنّ زُحَل ليس له عظمة بحسب الأبصار. و المراد بـالثاقب ثقب الظلام بضوئه و قال: ﴿ فَنَظَرَ نَظْرَةً فِى النُّجُوم ﴾[٤] للإيماء إلى علم النجوم، و قال: ﴿ وَ اِدْبَارُ النُّجُوم ﴾[٥] ﴿ فَلَا اُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُوم ﴾[٦] ﴿ وَ اِذَا النُّجُمُ طُمِسَتْ ﴾[۷] ﴿ وَ اِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ ﴾[۸] أتى بلفظ النجوم جمعاً، إذ المراد جميع النجوم، و عـدم التعبير بالكواكب لأنّ النجوم الصغار أكثر، و الكوكب تدلّ على كبارها و قال: ﴿ وَ النّجوم مُسَخّرات ﴾[۹] ﴿ وَ الشّمسُ وَ القَمَرُ وَ النُّجُوم ﴾[۱۰] و قد ظهر الوجه في الكلّ.

الثالثة: قال الله تعالى في سورة البقرة:

﴿ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ فِى الْحَجِّ وَ سَبْعَةٌ اِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَة ﴾[۱۱].

طعن في تلك الآية بعض الملاحدة فقال: إنّ هذا من إيضاح الأُمور الواضحة،

---

(۱) النجم: ۱.

(۲) الطارق: ۳.

(۳) فى المتن منفرداً و الظاهر الصحيح مفرداً.

(٤) الصّافات: ۸۸.

(٥) الطور: ٤۹.

(٦) الواقعة: ۷٥.

(۷) المرسلات: ۸.

(۸) التكوير: ۲.

(۹) النّحل: ۱۲.

(۱۰) الحجّ: ۱۸.

(۱۱) البقرة: ۱۹٦.

فمن المعلوم بالضروردة أنّ الثلاثة و السبعة عشرة، و أيضاً قوله عمّ طوله: ﴿كَامِلَة﴾ يوهم أنّ هاهنا عشرة غير كاملة، و هو من الأُمور الممتنعة عن تلك العويصة بوجوه خمسة عشر بعضها من أفكار المهرة الحذقة، و بعضها من المخاطبات القلبيّة لأقلّ الطلبة.

الأوّل: أنّ الواو في قوله تعالى: ﴿وَ سَبْعَة﴾ ليس نصّاً قاطعاً في الجمع، بل قد يكون بمعنى أو للإباحة، و لا أقلّ من احتماله له، كما في قوله: ﴿مَثْنىٰ وَ ثلاثَ وَ رُبَاعَ﴾[1] و كما في قولهم: جالس الحسن و ابن‌سيرين، فلو جالسهما جميعاً أو واحداً كان ممتثلاً ففذلكت نفياً لتوهّم التخيير و الإباحة.

الثاني: أنّ فائدة الفذلكة أن يعلم الأعداد جملة، كما علمت مفصّلة و على هذا مدار علم الحساب و الأعداد و السياقة، و كفى به ثمرة و إفادة.

الثالث: أنّ المعتاد الراسخ في الأفهام أنّ البدل أضعف حالاً من المُبدَل في كلّ مقام، كالتّيمّم من الوضوء في الأحكام، فلعلّ المرام نفي هذا الاحتمال عن الأوهام، فأفاد الملك العلّام بذلك الكلام أنّ هذا البدل كامل في كونه مقام المبدل منه، و كونهما سواء في الفضيلة و الأحكام، و ذكر الشعر لصحّة التوصّل بها إلى الوصف في المقام، إذ لو اقتصر على تلك الصفة لجاز أن تعود إلى الثلاثة فقط، أو العشرة فقط، لا إلى كليهما بالّتمام.

الرابع: أنّ قوله: ﴿تِلْكَ عَشرة كامِلَة﴾ يدفع التخصيص الذي يسري إلى العامّ و إلى التنصيص بعدم التخصيص بصرف الكلام.

الخامس: أنّ مراتب الأعداد ثلاث على المشهور في أفواه الخواصّ و العوام، الآحاد، و العشرات، و المآت، و العشرة أوسطها بلا كلام، فكأنّه قال: إنّما أوجبت هذا العدد لكونه موصوفاً بوصف التوسّط و الكمال و التمام.

---

(١) النّساء: ٣.

السادس: أنّ التأكيد طريقة مسلوكة في كلام الأُمم، يعرف منه كون المذكور ممّا يعقد به الهمم، ففيه زيادة توصية بصيانتها، و أن لا يتهاون بها، و لا ينقص في عددها، و لا يجعلها في معرض العدم.

السابع: أنّ هذا الخطاب كان مع العرب و الأعراب، و لا ريب أنّهم لم يكونوا من أهل الحساب، فبيّن الله تعالى بياناً قاطعاً صريحاً في هذا الباب كما روي أنّه ﷺ قال: في الشهر بكذا و هكذا مشيراً بأصابع يديه، ثمّ أشار بيده ثلاثاً مرّة أُخرى، و أمسك إبهامه في الثالثة تنبيهاً بالإشارة الأُولى على ثلاثين و بالثانية على تسعة و عشرين.

الثامن: أنّ في هذ النمط نهاية الضبط، إذ في هذا البسط إزالة الاشتباه و التصحيف الذي يمكن أن يتولّد من تشابه سبعة و تسعة في الخطّ.

التاسع: أنّه يحتمل أن يراد كاملة في الأجزاء حتّى لا يتوهّم أنّها بسبب التفرقة غير مجزئة، كما لا يجزى في كفّارات الظهار و القتل و الصيام.

العاشر: أنّه يحتمل أن يكون الكلام خبراً في معنى الإنشاء و الأمر أي فليكن تلك الصيامات كاملة لتسدّ الخلل و يكون الحجّ المأمور به تامّاً كاملاً.

الحادي عشر: أنّه يحتمل أن يكون ﴿وَ سَبْعَة﴾ عطفاً على قوله: ﴿مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ مع أنّه خلاف المقصود، فأزال ذلك الاشتباه بقوله: ﴿عَشَرَةٌ كَامِلَة﴾.

الثاني عشر: أنّه لمّا كان أيّام المناسك في الحجّ للأنام من ذي الحجّة عشرة أيّام، فبيّن الله الملك العلّام بهذا الكلام، أنّ تلك العشرة من الصيام تكمل ما نقص من المناسك خطأً أو سهواً في عشرة أيّام من ذي الحجّة الحرام.

الثالث عشر: أنّ الكفّارة بالنسبة إلى بعض الآثام عشرة أيّام، ككفّارة الظهار، وكفّارة خُلف النذر، فأشار سبحانه بذلك الكلام إلى أنّ الكفّارة المزبورة عشرة أيّام على وتيرة كثير من الكفّارات الأُخر، فإنّ العشرة كفّارة كاملة في أمثال المقام.

الرابع عشر: أنّ الغرض من العبادات ذكر الله خالق البريّات، و إخراج محبّة غيره تعالى من الممكنات عن القلب في الأحوال و الأوقات، و انحصار القلب في محبّته تعالى خالق الكائنات، و لمّا كان سبب إدخال غيره تعالى في القلب الحواسّ الخمس الظاهرات و الباطنات فتلك أبواب عشرة، فأُريد من صيام تلك العشرة إزالة آثار الحواسّ العشرة ليصفوا القلب عن الغير و ينحصر في ذكره تعالى. فتلك العشرة كاملة، أي صيامها مكمّل لتخلية الحواس عن الغير و تحليته بذكر الله تعالى.

الخامس عشر: أنّه لدفع توهّم أن يراد من السبعة المشتملة على الثلاثة المتقدّمة كقوله: في أربعة أيّام، و هذا الخمس الأواخر من مختلجات الفكر القاصر و الله وليّ السّرائر.

الرابعة: قال الله تعالى في سورة مريم حاكياً عنها عند رؤية جبرئيل:

﴿ قَالَتْ إِنِّي اَعُوذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيّاً ﴾[1].

و هاهنا سؤال مشهور، و هو أنّه إذا كان تقيّاً فكيف تستعيذ مريم من هذا الملك المسطور؟ مع أنّ مفهوم الشرط يقتضي أن لا تتعوّذ من ذلك الشخص عند عدم التقوى و هذا غير مسطور.

و الجواب عن ذلك بوجوه:

الأوّل: أنّ الكلام المزبور منزّل على أنّه إن كنت تقيّاً و خائفاً من شرّي و تعوذ من شرّي بالرّحمان الغفور فأنا أيضاً استعيذ به من شرّك و شرّ أهل الشرور، و هذا من أبلغ الكلام في ارتداع الأنام عن المعصية و المحظور، و الأمن من شرّه و إبعاده عن ارتكاب تلك المعصية و رفع المحذور، أي أنّك لو تعتقد بالله الذي يتعوّذ به من شرّ أرباب الشرور. فأنا أيضاً عائذة بالربّ الغفور في أمثال ذلك الفسق و الفجور.

---

(١) مريم: ١٨.

الثاني: أنّ جزاء الشرط محذوف غير مذكور، أي إن كنت تقيّاً و تخاف من الله فبعّد عنّي، و تذكّر تقويك واحذر عن شدائد يوم النشور، و ليس جزائه ما تقدّم من قوله: ﴿ إنّي اَعُوذُ ... ﴾[1] بلا ستور.

الثالث: أنّ كلمة ﴿ إنْ ﴾ نافية والمعنى أنّك لست تقيّاً حيث تنظرني و تريد الخلوة بي من غير حجب و ستور.

الرابع: أنّ كلمة ﴿ إنْ ﴾ شرطيّة مسوقة لغاية عفاف مريم و عصمتها يعني إن كنت تقيّاً فاستعيذ بالله منك فيكف لو كنت فاسقاً؟

الخامس: أنّ لفظ التّقيّ كما في بعض الأمكنة مذكور كان اسماً لفاسق في ذلك الزمان مشهور يتعرّض للنّسوان و كان أبا الشّرور، سمّي بذلك الاسم من باب علاقة التضادّ كما قيل بالفارسيّة: «بر عكس نهندنام زنگى كافور» و كان أمره عند مريم من المعلوم المذكور، فظنّت أنّه هو ذلك الشخص المسطور، فاستعاذ منه بالله لدفع المحذور المخطور.

و لو قيل: إنّ لسانهم لم يكن لسان العرب فكيف يكون اسمه تقيّاً؟

قلنا: لعلّه تعالى حكى عن لسانهم بلسان العرب أي كان اسمه في لسانهم ما يعبّر عنه في العربيّة بالتّقيّ، و لكن هذا الوجه المسفور لم نرلَهُ مأخذاً من المأثور، بل هو محض احتمال لا يعبأ به، إذ لم يقع به العثور.

السادس: أنّه يحتمل أنّ مريم لمّا صار المَلك الجميل جبرئيل لها المنظور مع كمال البهاء، و الجمال، و الصفاء، و النور، توهّم في نفسها و دفعت ميل قلبها بالاستعاذة بالله الذي هو المعاذ به في كلّ الأُمور.

الخامسة: قال الله تعالى في سورة آل‌عمران:

﴿ وَ سَارِعُوا اِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰاتُ وَ الْاَرْضُ اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[2]

---

(١) مريم: ١٨.

(٢) آل‌عمران: ١٣٣.

و قال تعالى في سورة الحديد: ﴿ سَابِقُوا اِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَآءِ وَ الْاَرْضِ اُعِدَّتْ لِلَّذِينَ اٰمَنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ ذٰلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾[١]

في الآيتين سؤالات:

الأوّل: ما وجه التنكير في ﴿ مَغْفِرَة ﴾ في الآيتين؟

الجواب: أنّ التّنوين للتّعظيم أي المغفرة العظيمة، و ذلك ليس إلّا بارتكاب الفرايض و الاجتناب عمّا وصف بالتحريم، فالتّنكير للإشعار إلى طلب المغفرة المتناهية في العظم، فالمعنى والله أعلم سارعو إلى مغفرة عظيمة.

الثاني: ما السّبب في تقييد المغفرة بأنّه من ربّكم دون سائر أوصاف الملك الجبّار.

و الجواب: أنّ ذلك للإشعار بأنّ الله يربّيكم جسماً و روحاً في السرّ و الجهار، و مقتضى الربوبيّة تزكية النفوس و تنميتها و تعليتها إلى مقامات الأبرار، و رفعها عن درجة الحيوانيّة الحطيطة عند الأنظار، و ذلك إنّما يحصل من استعدادها، و الاستعداد يحصل بالمسارعة في آناء اللّيل و أطراف النهار، إلى أشياء جعلها سبباً لمغفرة الملك الغفّار.

الثالث: ما وجه قوله: ﴿ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ ﴾ في الآية الأُولى مع أنّ الحمل لا يصحّ عند ظاهر الأنظار؟

و الجواب: أنّ حرف التشبيه مقدّر فيستقيم الكلام بالإضمار، و إنّما حذف أداة التشبيه لإفادة المبالغة في مفاد الأخبار، فالمراد المبالغة في وصف الجنّة، فشبّهت بأوسع ما علمه الناس من خلق القادر المختار، و أبسطه في الأبصار، و نظير ذلك: الدوام المستفاد من قوله: ﴿ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوات وَ الْاَرض ﴾[٢].

---

(١) الحديد: ٢١.

(٢) هود: ١٠٧، ١٠٨.

الرابع: ما السّبب في التشبيه بذكر أداته في الآية الثانية دون الأُولى؟

و الجواب: أنّ الآية للمتّقين الأبرار، و الثانية للّذين آمنوا بالله و رسوله النّبي المختار، و من المعلوم أنّ المتّقين أعلى شأناً، و أجلى حالاً، و أرفع درجةً، في دار القرار مع الفرقة الثانية الأخيار، و الفرقة الثانية أدون شأناً و أخسّ رتبةً بـلا استتار، فذكر حرف التشبيه في الآية الثانية بواسطة ما رسخ في الأذهان مـن أنّ المشبّه به أقوى من المشبّه، فجنّة الفريق الثاني كعرض السماء، فلابدّ أن يكون عرض السماء أكثر، لأنّه مشبّه به، و جنّة الفريق الأوّل أوسع لعلوّ رتبتهم، فحذف أداة التشبيه إعلاماً بأن جنّتهم مثل عرض السماء بلا زيادة سعة السماء، ولذا أفرد السماء في الآية الثانية، و جمعها في الآية الأُولى، و بذلك يظهر الجـواب عـن السؤال الخامس، و هو إفراد السماء في الآية الثانية، و جمعها في الآية الأُولى.

السادس: ما النّكتة في إفراد الأرض مع أنّها كالسّماوات سبع طبقات كما شهد به قوله: ﴿ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ ﴾[1].

و الجواب: إمّا لأنّ السّماء ألطف و أشرف و أضوء و أكثر آثاراً و من الآبـاء العلويّة، و الأرض في الطرف المقابل، فصارت السماء معتنى بشأنها، فجمعها بخلاف الأرض، و إمّا لأنّ السماوات من نوع واحد و ماهيّتها واحدة فجمعها، لأنّها أفراد متعدّدة من ماهيّة واحدة، و أمّا الأرض فطبقاتها من أنواع مـختلفة و ماهيّتها متفاوتة، فإنّ الماء إحدى الطبقات و هو مخالف للنّار، و النـار تـخالف الأرض، و هما مخالفان للهواء، فلا يمكن الجمع لعدم اتّحاد المعنى في المفرد، إذ لو جمع فمفرد هذا الجمع إنّما يتّخذ باعتبار اللفظ و الاشتراك الاسميّ، فـلا يجوز جمعها إلّا باعتبار المسمّى، و هو مجاز فتدبّر.

السابع: لِمَ وصف عرض الجنّة دون طولها؟

---

(١) الطّلاق: ١٢.

و الجواب أوّلاً: أنّ السماء جرم كرّي بلا ارتياب، شهد به الحسّ و أقوال أرباب التنجيم و الأرصاد و الرياضيّين من الأصحاب، و الكُرة لا طول لها عند أُولي الألباب، بل يطلق على مساحة سطحها، العرض لاغير بلارتاب. فلذلك شبّه عرض الجنّة بعرض السماء في الكتاب.

و ثانياً: أنّ عرض كلّ شيءٍ بحسب العادة أقلّ من طوله و أدنى منه في جميع الأبواب، و إذا كان عرض الجنّة الذي أقلّ من طولها كعرض السماء بلا نقص و عياب، فكيف حال الطول؟ و نظيره قوله تعالى: ﴿ بَطَائِنُهَا مِنَ استَبْرَقٍ ﴾[1] فإنّ البطائن في عادات الأصاغر و الأكابر في كلّ عصر ماض و غابر، تكون أدون حالاً من الظهائر، و إذا كانت البطانة كذلك فيكف بالظهارة، و هذا ظاهر.

و ثالثاً: أنّ العرض ليس خلاف الطول في حقيقة الأمر، بل المراد به السّعة عند البصر، كما ورد عن العرب بلاد عريضة أي واسعة في النظر، و الأصل فيه أنّ ما اتّسع عرضه لم يضيّق و لم يدقّ، و ما ضاق عرضه دقّ، فجعل العرض كناية عن السعة في حسّ البصر.

و رابعاً: أنّ معنى العرض القيمة و الثمن و العوض، و منه عارضتُ الثوب بكذا، فالغرض والله أعلم، أنّه لو عرضت السماوات و الأرض على سبيل البيع فهما للجنّة ثمن و عوض.

و خامساً: ما حكي عن بعض من أنّه لو جعلت السماوات و الأرضون طبقاً طبقاً، بحيث تكون كلّ واحدة من تلك الطبقات سطحاً مؤلّفاً، ثمّ وصل البعض بالبعض بحيث صار الجميع طبقاً واحداً لكان ذلك مثل الجنّة في العرض. و هذه نهاية من السّعة لا يعلمها إلّا الله تعالى.

و منه يظهر الجواب عن سؤال ثامن، و هو أنّ الحكم في الآيتين ينافي ما ورد

---

(١) الرّحمن: ٥٤.

في الخبر: «أنّ جنّة المؤمن الواحد بقدر سعة السماء و الأرض» فإنّ الآيتين دلّتا على كون جميع الجنان بقدر سعة السماء و الأرض، مضافاً إلى جواب آخر و هو أنّ الظرف لا يلزم أن يكون أوسع من المظروف بالعيان، بل التساوي كاف بالحسّ و البرهان. و أيضاً: الجنّة فوق الفلَك السابع و تحت عرش الرحمان، و لا ريب أنّ السابع تحت الثامن كحلقة صغيرة مُلقاة في فلات واسعة، كما دلّ عليه الأحاديث الغنية عن البيان فلا غَرْوَ[1] في أن يكون عرض الجنّة الواقعة تحت الفَلك الثامن أوسع من السماوات زائداً عن حدّ التبيان، بل لا يبعد أن يكون جنّة المؤمن الواحد كذلك، كما ورد في أخبار آل الرسول المِلك المنّان.

التاسع: لِمَ قال في الآية الأُولى: ﴿سَارِعُوا﴾ و في الآية الثانية: ﴿سَابِقُوا﴾؟

و الجواب: أنّ ﴿سَابِقُوا﴾ آية خوطب بها المتّقون، و المسابقة للإشارة إلى أنّ مراتب هؤلاء مختلفة بعضها أسبق من بعض كالمسابقة في الخيل، و في لفظ ﴿سَارِعُوا﴾ رمز إلى أنّ كلّهم في القرب مستوون أو يتقاربون، لأنّ المرتبة العُليا واحدة، و هي مرتبة السابقين و هم المقرّبون، و أنّها غاية الرتب و هي للمتّقين. و أمّا الذين آمنوا بالله و رسله فليس بينهم مراتب بها يتفاوتون.

العاشر: ما وجه التعبير في الآيتين بلفظ الماضي في قوله: ﴿أُعِدَّتْ﴾ دون الحال و الاستقبال في مقام الإخبار؟

و الجواب: أنّ الجنّة مخلوقة كالنّار، و خلقهما لطف في الترغيب إلى طاعة الإله الغفّار، والترهيب عن غضب الملِك القهّار الجبّار. ولمّا كان الماضي كثيراً ما يستعمل في الاستقبال في مقام الإخبار، أتى بلفظ المبنيّ للمفعول، لأنّه أصرح في الدّلالة على المضيّ بلاعثار، و من ذلك ظهر الجواب عن سؤال حادي عشر وهو السّرّ عن الاتيان بلفظ المفعول، مضافاً إلى أنّ عدم ذكر الفاعل للتّعظيم عند أرباب الاعتبار.

---

(١) أي فلا عجَب.

الثاني عشر: ما وجه التنكير في قوله: ﴿وَ جَنَّةٍ﴾ في الآيتين؟

والجواب: أنّ التنكير إمّا للتعظيم المستفاد من التنكير، أو للإشعار بأنّ جنّة واحدة سعتها كذلك، مع أنّ الجنّة ليس بواحدة، أو للإشعار و التفهيم بأنّ كلّ واحد من المخاطبين المسابقين و المسارعين له جنّة تختصّ به، و سعتها كسعة السماوات و الأرضين.

الثالث عشر: أنّ الظرف لابدّ أن يكون أوسع من المظروف مع أنّ الجنّة في السماء، فكيف يكون عرضها كعرض السماء؟

و الجواب: ما مرّ في الجواب عن السؤال الثامن.

الرابع عشر: أنّه روي أنّ رسول هِرقل سأل الرسول المختار عن أنّك تدعو إلى جنّة عرضها السّماوات و الأرض بحسب الأبصار، فأين النار؟ فقال النّبي ﷺ: سبحان الله،[1] فأين الليل إذا جاء النهار؟ فما معنى هذا الأخبار مع أنّه لا مناسبة بين السؤال و الجواب في الأنظار؟

و الجواب: لعلّ معنى الخبر أنّ الفلك إذا دار حصل في جانب من العالم النهار، و الليل يكون في ضدّ ذلك الجانب بحسب الحسّ و الأبصار، فكذا لجنّة في جهة العلوّ، و يكون في جهة السفل النار، أو أنّ هذه معارضة تقنع العامّة و تطّلع الخاصّة على ما نبّه بقوله: (ما لا عَينٌ رأتْ ولا أُذُن سَمِعت) و قد روي عن ابن‌عبّاس أنّ الله عوالم هذا أحدها و أنّها خارجة عن هذا العالم.

الخامس عشر: أنّ المغفرة من فعل الله الملك الغفّار و كيف يمكن للعبد المسارعة و المسابقة إلى فعل ليس له به اقتدار؟

و الجواب: أنّ المراد المسارعة و المسابقة إلى سبب مغفرة الغفّار فهي بواسطة الأسباب في حيّز الاقتدار، و المقدور بالواسطة مقدور عند أُولى الأبصار.

---

(١) بحارالانوار ٨ / ٨٤.

السادس عشر: ما وجه تقديم المغفرة على الجنّة في التذكار؟

و الجواب: أنّ مغفرة الملِك الغفّار توجب حصول الاستعداد لإقامة المكلّف في الجنّة بلا زوال و عثار، فهي سبب و المقدّمة مقدّمة على ذيالمقدّمة بلاغبار.

السابع عشر: ما وجه عطف الجنّة على المغفرة بالواو مع أنّ الظاهر في الأنظار الاتيان بـ﴿ ثُمّ ﴾، إذ المغفرة تحصل أوّلاً، ثمّ يتحقّق الدخول في الجنّة؟

و الجواب: أنّ العطف بالواو للإشعار بأنّ الجنة و المغفرة يحصلان معاً، و إن كانت مغفرة الغفّار مقدّمة ذاتاً، و المفتاح، و السفينة و جالسها في الاعتبار.

الثامن عشر: ما وجه إفراد الجنّة؟

و الجواب: ما مرّ في الثاني عشر.

التاسع عشر: ما وجه ذكر فضل الله في الآية الأخيرة؟

و الجواب: أنّ ذلك للتفهيم و الإيماء و الإشعار بأنّ دخول الجنّة إنّما هو بفضل الله الملك الغفّار، لا باستحقاق للعبد، و إن كان سبب المغفرة معدّاً لشمول الفضل به عند أُولي الأنظار.

العشرون: ما الوجه في اختتام الآية الأخيرة بلفظ العظيم؟

و الجواب عنه أوّلاً: أنّه للإشعار بعظمة فضل الله الملِكالقهّار.

و ثانياً: أنّ الكلام لمّا كان مسوقاً لعظمة الجنّة ختم الآية بلفظ العظيم تحصيلاً لمناسبة الخاتمة للمرام المقبولة عند أرباب الاعتبار.

و ثالثاً: أنّه إيماءٌ إلى أنّه كما كان فضله عظيماً كذا عظم أوصاف الخالق المختار.

و رابعها: أنّ وصف الفضل بالعظمة أوكد في اللطف، و تطميع المكلّف للمسارعة و المسابقة إلى أسباب مغفرة الملك الغفّار.

السادسة نكات و سؤالات في سورة هل أتى:

الأوّل: ما وجه التنكير في قوله تعالى: (كأس)، و (كافوراً) و (عيناً)

و(نضرةً) و (سروراً) و (جنّةً) و (حريراً) و (زنجبيلاً)؟

و الجواب: أنّ التنكير في الألفاظ المذكورة للتفهيم بأنّ مفادها للتّنويع و التعظيم، يعني أنّ جزاء الأبرار جنّة عظيمة، و سرور عظيم و جسيم، لنهاية تقرّبهم الموجب لتلك المجازات الجليلة و عظيم النعيم.

الثاني: ما النكتة في تقديم (مسكيناً) ثمّ (يتيماً) على (اسيراً)؟

و الجواب اوّلاً: أنّ ذلك من باب الترقّي من الأدنى إلى الأعلى في الترقيم و حينئذ يكون الداني أحقّ بالتقديم، فإنّ الصدقة على الأسير أفضل في نظر العامي و الفهيم، إذ انقطاع أسباب رزقه أكثر من انقطاع أسباب رزق اليتيم، و هو فيه أكثر من المسكين بلا تسقيم، و الترقّي من الأدنى إلى الأعلى باب يذكر في فنّ الفصاحة و يستوجب الأدنى التقديم.

و ثانياً: أنّ الاهتمام بشأن المقدّم من المذكورات أوجب التقديم، فإنّ الراحم على الأسير أكثر من الراحم على اليتيم، و الراحم على اليتيم أكثر من الراحم على المسكين في التنعيم، و من كان الراحم عليه أقلّ فالاهتمام بشانه أكثر في إعطاء النعيم و التقديم في الترقيم، و هذا الوجه يناقض الوجه الذي مرّ في باى النظر فتدبّر.

و ثالثاً: أنّ الأسير أُخّر لرعاية القوافي، و أمّا اليتيم فلو كان مقدّماً على المسكين اجتمع هذه الكلمة مع قوله تعالى: ﴿ عَلىٰ حُبِّهِ ﴾ و لا ريب أنّ كسر الهاء يشبع فيحدث منه الياء و يجتمع الياآن و يحدث منه الثقل المخلّ بالفصاحة.

و رابعاً: أنّ ذلك الترتيب إنّما هو على طبق مورد النزول، فإنّ المفسّرين اتّفقوا على ما هو المنقول، على أنّ تلك السورة نزلت في أميرالمؤمنين سيّد الفحول و ولديه و زوجته لباب أرباب العقول، حيث نذروا صيام ثلاثة أيّام بأمر الرسول لشفاء ريحانتي البتول، فاستقرض أميرالمؤمنين صاعاً من البرّ من شمعون اليهود

فطحنته بضعة الرسول و صنعت خمسة أقراص و وضع عند كلّ واحد و عند فضّة الخادمة قرص، فلمّا حان وقت الإفطار أتى مسكين بالسؤال فبذلوا ما لهم له، وأفطروا بالماء و صام صباحه آل الرسول، فجاء وقت الإفطار يتيم ملول فبذلوا طعامهم له، و جاء في اللّيلة الثالثة أسير ففعلوا كذلك، فأنزلت السورة، فالتّرتيب وقع على طبق مورد النزول.

و خامساً: أنّ تقديم المسكين باعتبار أنّه في أوّل مراتب الفقر و الفاقة مكين. و هو الفقر الذاتي الحاصل للعالمين، و هو مؤدّى «الفقر فخري»[1] كما أشار إليه سيّد الأوّلين و الآخرين. و أمّا تقديم اليتيم على الأسير، فلأنّه به قمين، إذ اليتيم مَن فقد سبب رزقه في الظاهر و هو الوالد، فليس له معين. و أمّا الأسير فهو من كان مقتضي الرزق فيه موجود من القوّة و القدرة، و لكن حصل العائق الخارجيّ و هو الأسر، فحينئذ يظهر وجه التقديم بلا شين.

و لعلّ الكلام للإشارة إلى كون عليّ عليه السلام كنفس الرسول علّة غائيّة للإمكان و العالمين، و لوجود ذواتهم و هم هادون للأيتام، فإنّ الأيتام في الحقيقة شيعة أميرالمؤمنين لفقدهم الإمام من ذرّيّة خاتم النبيّين، كما أُطلق عليهم الأيتام في تفسير العسكريّ عليه صلوات الله خالق السماوات و الأرضين، و الرسول و أميرالمؤمنين أبَوا هذه الأُمّة، و هم هادون لمن أسر في حبائل خدع الشيطان اللّعين، و وجه الترتيب حينئذ أظهر في البين.

الثالث: ما النكتة في أنّه تعالى ذكر نعيم الجنان بأكمل أنحاء البيان، و لم يذكر الحور العين و الخيرات الحسان؟

و الجواب أوّلاً: أنّه حكى لي خالي العالم الفاضل الماجد السيّد محمّد صادق ابن محمّد حسين الحسيني التنكابنيّ القاطن في لنگرود رحمه الله عنه قال: رأيت في

---

(١) بحارالانوار ٦٩ / ٣٠.

تفسير من بعض علماء العامّة المشار إليه بالبنان، أنّ هذه السورة من القرآن نزلت في عليّ الذي هو قلب عالَم الإمكان، فترك ذكر الحور من بين نعم الجـنان، و أعرض عنه في هذا المكان، لمكان فاطمة بضعة رسول آخرالزمان، فإنّها زوجة عليّ عليه صلوات الله الملك المنّان، فكأنّ الله المنّان الحنّان استحيى من فاطمة في هذا المكان فلم يذكر الحور لعليّ في نعم الجنان.

و ثانياً: أنّ التلذّذ بحور العين مرتبة نازلة و درجة سـافلة لعـليّ ﷺ، إذ رتـبته جديرة بأعلى مراتب اللذائذ الحاصلة في الجنان، فانظر بعين الإمعان و التدبّر في هذا المكان.

لا يقال: إنّ القصور أيضاً لم يتبيّن في هذا المكان.

لأنّا نقول: إنّها مذكورة بأبلغ بيان و أفصح تبيان، لأنّه تعالى ذكر الأرائك في نعم الجنان، و لا ريب أنّها لابدّ أن توضع في القصور الفاخرة، و الدور العالية، و الأبنية السامية، القاصر عن دركها أفهام الإنسان.

الرابع: ما الوجه في عطف قوله تعالى: ﴿ وَ لَا شُكُوراً ﴾[1] على ﴿ جَزَاءً ﴾ مع أنّ الشكر أيضاً داخل في الجزاء؟

و الجواب: أنّ ذلك من باب عطف الخاصّ على العامّ، و هو إشارة إلى أنّهم كما لا يطلبون الجزاء على إطعام الطعام، كذا لا يمنّون في الإعطاء على الأنام. فلا يريدون الشكر و الثناء لذلك الإعطاء و الإنعام، مع أنّ في ذكره فائدة أُخرى و هي رعاية قوافي الكلام.

الخامس: ما الوجه في اختصاص ذلك الجزاء و تلك الأحكام بإطعام الطعام؟

و الجواب: أنّ ذكر إطعام الطعام بواسطة أنّ الطعام قوام بدن الأنام، فـإنفاقه أفضل من إنفاق سائر الآلاء و الأنعام، أو بواسطة المطابقة مع مورد النزول، فإنّ ما

---

(١) الإنسان: ٩.

أنفقه آل الرسول كان هو الطعام، أو بواسطة أنّ التعمّل و المشقّة في صيرورة الطعام طعاماً أكثر من الدرهم و الدينار بلاكلام، فإنفاقه أفضل عند أرباب العقول و الأفهام، و إنّما عبّر بصيغة المضارع إيماءً إلى الاستمرار التجدّدي الحاصل في الأيّام، أو شموله لمن يأتي بعده من إمام و إمام.

السادس: ما النكتة في كلامه تعالى حيث يقول مرّة، ﴿ يَشْرَبُونَ ﴾ بصيغة المعروف، و مرّة: ﴿ يُسْقَوْنَ ﴾ بصيغة المجهول، و مرّة: ﴿ وَ سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ ﴾ فيسند السقي إليه تعالى؟

و الجواب: على مذاق بعض العرفاء الأعلام أنّ أهل الجنان لهم أحوال مختلفة، و لهم الترقّي و الانتقال من درجة إلى أُخرى على الدوام ليس لها نهاية و ختام، إلّا أنّهم أوّل ما يدخلون يكون في أدنى مراتب الجنان لهم مفرّ و مقام، ثمّ ينتقلون من الأداني إلى الأعالي و ذلك بعد ما أكلوا من كبد الثور ثمّ كبد الحوت و حصل لهم الاستعداد للتّرقيّ، ففي الرفرف الأخضر و هو أوّل مقام يشهدون أنفسهم يباشرون التنعّم بما حصل لهم من الأنعام، فعبّر تعالى عن ذلك بأنّهم يشربون بصيغة المعروف من الكلام، ثمّ إذا حصل لهم الترقّي إلى الأعلى المعبّر عنه بالكثيب الأحمر و أرض الزعفران، و هو مقام التجلّيّ لهم بمالم يمهدوا في دار الدنيا أسبابه، بل حصلت لهم تلك المرتبة بفضل الله الملك المنّان، فلم يشعروا بساقيهم، فعبّروا عن ذلك بقوله تعالى: ﴿ يُسْقَونَ ﴾ بصيغة المجهول.

ثمّ إذا انتقلوا إلى أعلى منها، و هو مقام الأعراف و هو مقام الرضوان، يغيبون عن جميع وجوداتهم و لا يشهدون في كلّ شيء إلّا ربّهم، عبّر من ذلك بنسبته إلى الله تعالى و قال: ﴿ وَ سَقَاهُمْ رَبُّهُم ﴾ و إنّما أتى بصيغة الماضي إشعاراً بتحقّق وقوعه، و إذا تحقّق وقوع اللاحق تحقّق وقوع السابق، و من هنا يظهر الجواب عن سؤال سابع، و هو بيان النكتة في اتيان ﴿ سَقَاهُم ﴾ بصيغة الماضي.

الثامن: ما الوجه في قوله تعالى: حيث يقول: في الفقرة الأُولى: ﴿ مِنْ كَأْسٍ ﴾ وفي الثانية: ﴿كَأساً ﴾ بدون من التبعيضيّة، و في الثالثة: ﴿ وَ سَقَاهُم رَبُّهُم﴾ بدون التحديد.

و الجواب: أنّك عرفت آنفاً أنّ أوّل مقامهم لم يكمل قواهم ففي أوّل دخولهم أتى بصورة التبعيض إشعاراً بضعفهم عن الكلّ دفعة، بل يكون شربهم على التدريج، و لمّا وصلوا إلى المقام الثاني قويت قواهم و قدروا على استعمال الكلّ دفعة فقال: ﴿كَأساً﴾ و لمّا وصلوا إلى المقام الثالث و قوي استعدادهم لكثرة ما استمدّوا في أثناء المقامين السابقين لم يحتاجوا إلى الآلة، بل شرابهم آلة شرابهم في الحقيقة فلذا ترك التحديد.

التاسع: ما الوجه في قوله تعالى: حيث يقول في الفقرة الأُولى: ﴿كَافُوراً﴾[١] وفي الثانية: ﴿ زَنْجَبِيلاً ﴾[٢] و في الثالثة: ﴿ شَرَاباً طَهُوراً ﴾[٣].

والجواب: أنّ المراد بالكافور في الأُولى ماء في الجنّة اسمه الكافور لبَرده وحلاوته و طيب رائحته، بمعنى أنّهم يشربون من كأس مزاج، ما فيه من خمر، أو ماءٍ، أو عسَل، أو لبن، من ماء تلك العين المسمّاة (بالكافور) و لهذا قال تعالى: بعده: ﴿ عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللهِ ﴾[٤] و إنّما قدّم الكافور لأجل ما فيه من البرودة، لأنّهم لمّا كانوا في أرض المحشر في شدّة عظيمة و حرارة شديدة، فناسب في أوّل دخولهم الجنّة الماء البارد الذي يمحو تلك الحرارة بالكلّيّة، و لأنّ البرودة بعد الحرارة تقوّي الحرارة العزيزيّة و يكون ذلك سبباً للخلود أبد الآبدين.

و أمّا المقام الثاني: ففيه عين الزنجبيل، و تسمّى تلك العين بالسلسبيل، و أهل

---

(١) الدهر: ٥.

(٢) الدهر: ١٧.

(٣) الدهر: ٢١.

(٤) الدهر: ٧.

الجنّة إذا وصلوا ذلك المقام أعني مقام الكثيب الأحمر و أرض الزعفران، كان مزاج كأس شرابهم زنجبيلاً، لأجل طيب رائحته، و تقويته للقوى، و تحليله، و هضمه للطّعام، إذ عرفت أنّهم في ذلك المقام أكثراً كلاًو شرباً بالقوّة قواهم، و قد أكلوا قبل ذلك المقام كبد الثور لقوّة الثبات، فإنّ مزاجه بارِد يابِس يحصل من أكله الاستمساك والدوام و البقاء و الثبات، ثمّ أكلوا كبد الحوت الذي هو معين على بقاء الحياة، و هو ببرودته الشديدة أعان ذلك الاستمساك و الثبات، و برطوبته أعان على الحياة مع البرودة، ثمّ شربوا من الكأس التي كان مزاجها كافوراًالمعين على البقاء و الثبات، و إذا شربوا من طبع الزنجبيل لم يضرّ بحرارته في الاستمساك، لشدّة الاستمساك مع مالحقه من مقوّماته التي أشرنا إليها، و كان بقوّة هضمه معيناً للبقاء و باعثاً للقوّة العزيزيّة بحرارته و برايحته، و كانت رائحته مع ما فيها من الفوائد من التحليل و التنقيح و الهضم و إصلاح الهواء، و غير ذلكمستحسنة في الأطعمة و الأشربة مشهية لهما، و تسمّى تلك العين التي هي الزنجبيل سلسبيلاً، و السلسبيل من أسماء الخمر و سمّيت تلك العين باسم الخمر، لأنّ فيها منافع الخمر من تحسين اللون و التفريح و إذهاب الغمّ بتقريب حصول المطلوب و نحو ذلك، و لو قدّم الزنجبيل على الكافور لما حصلت من كلّ منهما فوائده، لأنّ الزنجبيل بطبعه مناقض لكبد الثور و الحوت، و إذا توسّط الكافور المناسب للكبدين كان وقاية لهما و كاسراً لسورتهما فلذا تقدّم بحكم قضيّة الترتيب الطبيعيّ.

و أمّا المقام الثالث: فهو مقام المشاهدات القلبية، و حضور الأنوار الغيبيّة، والعلوم الحقيقيّة، فعبّر عن ذلك بالماء الذي هو المعبّر عنه بالعلم.

العاشر: ما الوجه في تقديم الإنذار، و ذكر الكفّار، و الإخبار بالنار، على بيان مراتب الأبرار و ذكر درجات الجنان. و ما فيها من النعماء، و بيان الخلود في تلك

الدار؟ و ما سبب الاختصار في جزاء الأشرار و التطويل في مكافات الأخيار؟

و الجواب: أنّ تقديم الإنذار من باب أنّه مورث للتخلية بالخاء المعجمة عن سمات الأشرار، و البشارة داع إلى التجلية بالجيم و التحلية بحلية الأخيار، والتخلية بالمعجمة مقدّمة على التجلية في الأنظار، و أمّا اختصار الكلام الدالّ على غضب القهّار، و إطالة أوصاف الجنّة التي هي أحياز الأخيار، فهو من باب سبقة رحمة الملك الغفّار على غضبه على الأشرار، و من هناترى أنّ آية الإنذار أعني قوله تعالى: ﴿ أَعْتَدْنَا ﴾[1] ستّ كلمات بلاغبار، و الستّ تنقص عن عدد أبواب جهنّم التي هي مكان الأشرار.

و أمّا آيات أوصاف الجنان المصدّرة بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ ﴾[2] إلى قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ﴾[3] ستّة عشر آية بعدد تثنية أبواب الجنان التي هي منازل المرحومين برحمة الغفّار، إيماء إلى ذلك التفاوت بين غفران الغفّار و غضب المنتقم القهّار.

فإن قلت: دار الجنان مقام الفعل لا القوّة و يتراءىٰ من كلامك أنّها مقام القوّة.

فإن قلت: دار الجنان مقام الفعل لا القوّة و يتراءىٰ من كلامك أنّها مقام القوّة.

قلت: ما كان بالقوّة في الدنيا تصير فعلاً في الآخرة، لكن الترقيّات في الآخرةغير متناهية لعدم انتهاء فيض الله تعالى.

السادسة قوله تعالى: ﴿ وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[4].

هذا الكلام في صقع الفصاحة بمكان، و لا يفي بمراتب بلاغته نطاق البيان، وجمعه للمحسّنات مع نهاية الاختصار إنّما هو بالعيان، و يظهر سلاسته و جزالته

---

(١) الإنسان: ٤.

(٢) الإنسان: ٥.

(٣) الإنسان: ٢٣.

(٤) البقرة: ١٧٩.

بالتدبّر و الإمعان، و لو تدبّرت في النكات و المزايا التي أذكرها في هذا المكان، جزمتَ بأنّه فوق طوق الإنسان، و علمت أنّه كلام الملك المنّان، و المعنى أنّ في القصاص حياة لأفراد الإنسان، لأنّ من همّ بالقتل فعرف أنّه يقتصّ منه بحكم الملك المنّان، فكفّ لذلك عن القتل، كان حياة للّذي لولاه صار مقتولاً، و حياة للجاني المريد للقتل، و حياة لغيرها من بني نوع الإنسان، لأنّهم إذا علموا أنّ القصاص متحتّم في شرع الملك الديّان، لا يجسرون على القتل مخافة القصاص في كلّ زمان.

أو أنّه حياة للقاتل في الآخرة و نجاة عن عقوبة القيامة بالبرهان.

أو أنّ قريشاً كانوا يقتلون بواحد جمعاً كثيراً من الإنسان، فبيّن الله تعالى أنّ في القصاص بهذه الكيفيّة و البيان أي قتل واحد بواحد حياة لسائر أفراد الإنسان، و نداء ذوي العقول للتأمّل في حكمة القصاص من استبقاء الأرواح، و حفظ لنفوس الأعيان. و قوله: ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ أي في المحافظة على القصاص أو الحكم به، أو الإذعان له، أو عن القصاص فتكفّوا عن القتل و الذهاب في مسالك المهالك في كلّ مكان و زمان.

و في تنكير الحياة الدالّ على التعظيم بحسب محاورات أهل اللسان، و تعريف القصاص إيماء إلى أنّ في هذا الجنس من الحكم و البيان نوعاً من الحياة عظيماً عند الإمعان، و ذلك لأنّ العلم به يردع القاتل عن القتل، فيكون سبباً لحياة نفسَين من الإنسان، و قد ورد في المثل المشهور عند أهل اللسان: «أنّ القتل أنفى للقتل» و لكنّ الآية أحسن من ذلك المثل بوجوه عند الإمعان:

الأوّل: أنّ فيها حسناً ليس فيه، و هو أنّه جعل الضدّ أعني الحياة محلّاً و ظرفاً لضدّها و هو القتل، و هذا صنع عجيب الشأن.

الثاني: قلّة حروف الآية، لأنّها عشرة و حروفه أربعة عشر، و ما قلّ و دلّ

خير الكلام و البيان عند أهل البيان و اللسان.

الثالث: أنّ حصول الحياة التي هي المقصود الأصليّ منصوص عليه في الآية، دون المثل المشهور، فهي أولى عند أرباب الأذهان.

الرابع: اطّرادها بالنّسبة إلى الموارد، و لإنحصار شموله في القتل القصاصيّ دون غيره، بخلاف المثل المشهور، فإنّه شامل لما مرّ و للقتل الذي ليس على سبيل القصاص.

الخامس: أنّ المثل قد كرّر فيه لفظ القتل، و الآية سليمة عن التكرير المستبشع عند أرباب البيان.

السادس: الآية تحتوي على صنعة الطباق التي هي من المحسّنات، فإنّ القصاص ضدّ الحياة بالعيان، و المثل المشهور بمعزل عن هذا المكان.

السابع: سلامة ألفاظ الآية عمّا يوحش السامع، لخلّوها عن لفظ القتل الموحش للأذهان، بخلاف المثل المشهور، فإنّ إيحاشه ظاهر و عيان.

الثامن: بُعد الآية و خلّوها عن تكرير القاف التي هي من حروف القلقلة، وذلك موجب للضّغطة و الشدّة عند تلفّظ اللّسان.

التاسع: اشتمال الآية على حكم الجرح في الأطراق و سائر أجزاء الأبدان، والمثل خلّو عن هذا البيان.

العاشر: جعل القصاص في الآية ظرفاً للحياة المورث للمبالغة، و المثل خال عن هذا العنوان.

الحادي عشر: التنكير في الحياة فيها الدالّ على التعظيم المانع عمّا كانوا في الجاهليّة من قتل جماعة لواحد، بخلاف المثل.

الثاني عشر: المثل يحتاج إلى تقدير المفضّل عليه لوجود أفعل التفضيل فيه، و الآية سالمة عن الإضمار.

الثالث عشر: إبانة العدل في الآية لذكره القصاص دون المثل.

الرابع عشر: ابانة العوض المرغوب فيه و هو الحياة دونه.

الخامس عشر: الاستدعاء بالرغبة و الرهبة و حكم الله به.

السادس عشر: أنّ تأليف حروف الآية أحسن، إذ الخروج عن الفاء في (في) إلى اللام في (القصاص) أعدل من الخروج من اللام الأخير في (القتل) إلى الهمزة في (أنفى) لبُعد الهمزة عن اللام، و كذلك الخروج من الصاد في (القصاص) إلى الحاء في (الحياة) أعدل من الخروج من الألف الأخير في (أنفى) إلى اللام.

السابع عشر: استدعاء المثل إلى العقاب، و في الآية استدعاء إلى العدل.

الثامن عشر: أنّ المثل فيه إيهام، و في الآية بيان واضح للخواصّ و العوام.

السّابعة: قوله تعالى: ﴿ **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُو بِرُؤُسِكُمْ وَ اَرْجُلِكُم اِلَى الْكَعْبَيْنِ** ﴾[1].

قد يسئل عن النكتة في اتيان المرافق بصيغة الجمع، و الكعبين بالتثنية.

و الجواب: أنّ المرافق لمّا كان هو مجمع عظم الذراع و العضد، فكلّ مرفق فيه تعدّد باعتبار الأجزاء و الأقسام، فأتى بصورة الجمع إشارة إلى ذلك المرام، بخلاف الكعب، فإنّه فيه قبّة القدم على الأقوم و التعدّد فيه في معرض العدم، فأتى به بصورة التثنية في هذا المقام، ملاحظاً لحال الرّجلين، إذ لكلّ رِجل كعب و هو عظم بسيط عند محقّقي الأعلام مع ما في ذلك من التفنّن في الكلام، يفيد المخاطب نشاطاً و تطرئة كما في الالتفات الموجود في كلام الفصحاء من الأنام.

الثامنة: قوله تعالى: ﴿ **تَبَّتْ يَدَا اَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ** ﴾[2].

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) المسدّ: ١.

قد يسئل عن السرّ في دعاء الله عليه مع عدم تحقّق مؤدّاه، فإنّ دعاء الله الملك العلّام لا يردّ في أيّ مقام، بل يتحقّق فعلاً بلا تراخ و تماد في الأيّام، إذ المراد بدعاء الله عليه ترتّب غاية الدعاء عليه، و هو حصول مفاد الدعاء و ما هو منه المقصد و المرام، و أمّا المبادي فتترك في أوصاف الله، إذ لا تتصوّر المبادي منه تعالى كالرحمة و نحوها على خلاف أوصاف الأنام، مع أنّ ذلك الدعاء لم يتحقّق بالفعل بلا كلام.

و الجواب عنه بوجوه:

الأوّل: أنّه تعالى لم يرد قطع يديه بالفعل، و إلّا لتحقّق فعلاً بالتمام. لقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا اَرَدْنَاهُ اَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون ﴾[1] فعلم أنّه أراد وقتاً خاصّاً و زماناً معيّناً مجهولاً للأنام، و آخر عمره أو البرزخ أو الآخرة.

الثاني: أنّ المراد من الآية ليس هو قطع اليد على متبادر أفهام العوام، بل هلاك نفسه، فإنّ قطع اليدين معبّر في كلام العرب العربا عن تباب النفس و هلاكها بلا كلام، إذ قطع اليدين مساوق للموت عند أرباب الأفهام، فكما أنّ الميت لا يقدر على شيءٍ فكذا مقطوع اليدين من الأنام، فهو أدلّ على الهلاك من تبّ أبولهب بلا كلام، بل هو أبلغ لوجود الكناية في المقام.

لا يقال: لم يقع حين نزول السورة الهلاك الذي هو المرام.

لأنّا نقول: لم يرد الله الهلاك فعلاً حسبما قرّر سابقاً آنفاً، و إلّا لوقع بلا كلام. أو المراد هلاكه بعدم الإيمان و الإسلام، و لذا ذهب بعض المفسّرين من الأعلام أنّ ﴿ يَدا ﴾ زائدة مقحمة لتأكيد المرام، و إنّ المرام و المراد تبّ أبولهب، و لذا قالوا: إنّ قوله تبّ أخيراً تأكيد لما تقدّم من المرام أي عند فائدته، فإنّ ضمير تبّ لا يرجع إلى اليدين، بل يرجع إلى أبي‌لهب و حينئذ يحصل التأكيد الأكيد السديد،

---

(١) النحل: ٤٠.

ويندفع به الأوهام، و يمكن التأكيد بدون الحكم بزيادة يَدْ في المقام، لأنّ قطع اليد كناية عن الهلاك فيحصل التأكيد في قوله: ﴿ تبّ ﴾ بدون زيادة اليد فافهم فإنّ المقام من مزالّ الأقدام.

الثالث: أنّ المراد و المرام من تلك الفقرة من الكلام ليس هو الدعاء على أبي‌لهب الذي هو قُدوة اللّئام، بل المراد في تلك السورة تعداد ذمائمه و إفشائها بين الأنام على نمط الإجمال في الكلام، فربّما يعبّر بلفظ الدعاء عليه ما قصد ذمّه بحسب العرف و عادات الأنام، و كأنّه سبّ و فحش بالنسبة إلى أبي‌لهب، و هذا أظهر المعاني و أقوى الأجوبة في تحقيق المقام و دفع الأوهام.

التاسعة: قوله تعالى: ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُم ﴾[١].

يرد في بادي الأنظار أنظار على تلك الآية و إشكالات و أسئلة في النكات.

السؤال الأوّل: لزوم المكانيّة في ربّ الأرباب، إذ الثلاثة الذين كان الله رابعهم كلّهم في المكان بلا ارتياب، و النجوى منهم أيضاً يقع في مكان أي على وجه التراب.

و الجواب: أنّ هذا الإشكال خارج عن قانون الصواب، لأنّه يلزم المكانيّة لوكان حصوله في مكان موجباً للاحصوله في مكان آخر، و يورث الغياب و حضوره عند جماعة عدم حضوره عند أُخرى من الأصحاب على ما هو شأن المكانيّات الكائنة في عالم الشهادة و الأسباب، و ليس كذلك الحال في ربّ الأرباب، و مالك الرقاب، بل حصوله هاهنا و حضوره لهؤلاء نفس حصوله هناك و حضوره لأُولئك بلا رئاب، لأنّه أيّن الأين، فلا أين له عند أُولي الألباب.

الثاني: أنّه كيف يتصوّر الشيء الواحد رابعاً لجمع، و سادساً لجمع آخر في

---

(١) المجادلة: ٧.

الاصطحاب، فيلزم كون الشي الواحد موصوفاً بشيءٍ و بما يناقضه في هذا الباب.

و الجواب الحاسم لمادّة الاضطراب، أنّ وحدة الملك الوهّاب لو كانت وحدة عدديّة صدق ما ذكر في مقام الارتياب، إذ شرط التناقض الذي هو من جملة الوحدات الثمان أعني وحدة الموضوع يراد بها الوحدة، إذا كانت إلى العدد الانتساب، ولا ريب أنّ وحدة الملك الوهّاب وحدة ذاتيّة لا عدديّة عند الأصحاب، فلا ينافي كونه رابعاً لثلاثة كونه سادساً لخمسة بلا خلاف واضطراب.

و تفصيل الكلام أنّ الوحدة التي ثبتت لله ليست وحدة عدديّة شخصيّة كشخص من الأشخاص بالنوع المخالفة بالعوارض، و إلّا لكان له مثل، ولا نوعيّة ولا جنسيّة ولا اتّصاليّة لانقسامها، ولا اجتماعيّة لاعتباريّتها، ولا عرضيّة و إلّا لم يكن في نفسه واحداً، ولا وحدة بالموضوع و إلّا لكان في موضوع ولا بالمحمول و إلّا كان عارضا زائداً، ولا ريب أنّ صفاته ذاته، لأنّ كمال التوحيد نفي الصفات عنه، ولا وحدة بالمشابهة و إلّا لكان له شبه، ولا بالمساوات و إلّا لكان له كمّ، و إنّما وحدته كما قيل وحدة حقيقة الوجود، و هو الموجود الذي لا يشوبه العدم و القصور، و حقيقة الوجود ليست بنوع ولا جنس.

الثالث: أنّه متى تحقّق الثلاثة على حذو تقرير الباب لزم تحقّق العدد الغير المتناهي و هو محال عند أُولى الألباب. بيان ذلك أنّه إذا استلزمت الثلاثة رابعاً يحصل النجوى حينئذ في أربعة، فيستلزم خامساً، فصار المجموع خمسة، و هي مستلزمة لسادس، و الستّة مستلزمة لسابع، و هكذا إلى مالا نهاية له في عالم الأسباب. و هو محال بلاعياب، فالملزوم مثله من غير ارتياب، و الحاصل: أنّه إذا اجتمع ربّ الأرباب مع الثلاثة صار الجميع أربعة، فلزم كون الله معهم فصاروا خمسة، فلزم كون الله معهم فصاروا ستّة و هكذا.

والجواب: أنّه إنّما يلزم استلزام الثلاثة للرابع استلزامه للخامس، لو كان الرابع

من جنس الثلاثة حتّى يحصل من اعتباره مع الثلاثة أشخاصاً أربعة متماثلة كالثلاثة التي كانت أجزائها متماثلة ليطّردهما في استلزام آخر منها إلى الأربعة الحاصلة منها و من الرابع، بل هذا الرابع مقوّم لتلك الثلاثة، ليس بخارج منها حتّى يكون كأحدها.

الرابع: أنّ ربّ الأرباب كفّر من قال: بأن الله ثالث ثلاثة، و ذلك في ظاهر الأمر يناقض القول بأنّه رابع الثلاثة، كما حكم به في الكتاب، فكيف بطل القول بكونه ثالث ثلاثة، و صحّ القول بكونه رابع ثلاثة بل ثالث ثلاثه، لقوله: ﴿ وَ لَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَٰلِكَ وَ لَا أَكْثَرَ ﴾[1]، إذ يشمل ذلك كون المتناجيين اثنين و يكون الله ثالثها.

و الجواب: أنّ الملك الوهّاب كفّر من قال بأنّه ثالث ثلاثة، لأنّه جعل الثالث كالاثنين في كلّ باب، و لو قال: ثالث اثنين سلم من الكفر و الاضطراب، لأنّه تعالى ثالث كلّ اثنين، و رابع كلّ ثلاثة و هكذا، لأنّه ليس من جنسها بل ليس كمثله شيءٌ في الأبواب.

الخامس: أنّه لِمَ خصّ الحكم بنجوى الذكور الدالّ عليه أنّ التاء في العدد مذكور، و هي علامة المذكّر في الثلاث إلى العشر كما في كتب النحو مسطور.

و الجواب: أوّلاً نقول: الموصوف مقدّر غير مذكور أي أشخاص أو أنفس ثلاثة فيشمل الأُناث و الذكور.

و ثانياً: أنّ النجوى غالباً يكون بين الرجال في الأمر المعسور دون النسوان، فقلّ نجواهنّ، و لا أثر لنجواهنّ المؤثّر في الأُمور.

و ثالثاً: أنّ الله الملك الغفور إذا كان مطّلعاً على نجوى الرجال الأقوياء في الأمر المعسور، كان مطّلعاً على نجوى النّساء الضعفاء الناقصات العقول في الأمر الميسور.

---

(١) المجادلة: ٧.

السادس: ما النكتة في أنّه تعالى لم يقل: ما من نجوى اثنين إلّا هو ثالثهم مع أنّه أيضاً من الواقع المقدور.

و الجواب أوّلاً: أنّه تعالى ابتدء بالوِتر لأنّه وِتر يحبّه كما هو المأثور.

و ثانياً: أنّ السرّ فيه معلوميّة ذلك من قوله: ﴿ وَ لَا أَدْنىٰ ﴾ فإنّ نجوى الاثنين يدخل فيه بلاستور، و لو ابتدء بالاثنين لما كان لقوله: ﴿ وَ لَا أَدْنىٰ ﴾ فائدة.

و لو قيل: ﴿ وَ لَا أَدْنىٰ ﴾ وقع في آخر الأُمور فلا غَرْوَ[1] في أن يقدّمه كلام يستغنى به عن ما هو في الآخر مذكور.

قلت: حينئذ يفوت المقابلة بين الأدنى و الأكثر التي هي في المحسّنات كالنور على الطور.

و ثالثاً: أنّ النجوى لا يتحقّق بين اثنين على المشهور، إذ الاثنان إذا لم يكن بينهما ثالث لم يحتاجوا إلى النجوى و الستور، إذ مفاد النجوى بفقد الثالث مستور.

و فيه نظر، أمّا أوّلاً: فلأنّه لا معنى لقوله: ﴿ وَ لَا أَدْنىٰ مِنْ ذٰلِكَ ﴾ لأنّ الأدنى يراد منه نجوى الاثنين بلاستور.

و ثانياً: فلأنّه على هذا يكون إضافة النجوى إلى الثلاثة في قوله: ﴿ مَا مِنْ نَجْوىٰ ثَلَاثَةٍ ﴾ تفيد كون الثلاثة متناجيين مع كون الثالث مطّلعاً على نجواهما المستور، و حينئذ يرد عليه أنّه لاحاجة لهم حينئذ إلى النجوى، إذ الغرض كونهم ثلاثة و اطّلاع كلّ على ضمير الآخر و لو لم يكن واحد منهم مطّلعاً على نجوى الاثنين لم يلزم من قوله: (و هو رابعهم) اطّلاعه سبحانه على النجوى، إذ يمكن أن يكون حكمه كالثالث الغير المطّلع.

و يمكن أن يبيّن السرّ في عدم ذكر الاثنين أنّه تعالى لم يرض أن يقال: هو

---

(١) أي فلا عجبَ.

ثالثهم لئلّا يسبق إلى الأذهان قول النّصارى: ﴿ إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلَاثَة ﴾[1] فتدبّر.

السابع: أنّه ما السرّ في أنّه لم يقل و لا أربعة إلا هو خامسهم؟

و الجواب عنه أوّلاً: أنّ الآية نزلت في قوم من المنافقين اجتمعوا على التناجي ليغيضوا المؤمنين و كانوا على هذين العددين كما في ألسنة أرباب التفسير مسطور. فخصّص تعالى صورة الواقعة بما هو المذكور.

و ثانياً: أنّه ابتدء بالعدد الفرد، لأنّه يحبّ الوِتر كما هو المشهور، و قد مرّ في مضامين ما تقدّم من السطور.

و ثالثاً: أنّ المتشاورين الاثنين كالمتنازعين في النفي و الإثبات في الأُمور.

و الثالث: كالحاكم بينهما و هكذا في كلّ زوج اجتمعوا للشور فذكر الله تعالى الفردين الأوّلين تنبيهاً على الأفراد الباقية.

و رابعاً: أنّ هذا إشارة إلى كمال الرحمة، و ذلك أنّ الثلاثة إذا أخذ اثنان منهم في التناجي، و حصل لهم السرور، بقي الواحد ضايعاً وحيداً فيضيق قلبه، فيقول الله تعالى: أنا جليسك و أنيسك في الأُمور، و كذا الخمسة إذا اجتمع اثنان اثنان بقي الخامس و هو ملول محسور، و هذا التأويل لا يجري في الاثنين والأربعة فتدبّر.

و خامساً: أنّه لمّا أراد تكميل الكلام في هذا المقام بقوله: ﴿ وَ لَا اَدْنىٰ مِنْ ذٰلِكَ وَلَا اَكْثَر ﴾ لم يكن بُدّ من الابتداء بالثلاثة مع أنّها عدد أكثريّ في الشور، ثمّ الخمسة ليكون الكلّ من العددين طرفا قلّة و كثرة، فلم يبيّن الطرفين في ضمن المذكور.

و سادساً: أنّ ذلك في كمال الفصاحة، لأنّه لم يقع في تلك العبارة حروف الأربعة مكرّرة، إذ لو قال: و لا أربعة إلّا هو خامسهم على ما وقع في مصحف عبدالله لكان في ذكر الرابع و الأربعة تكرير و كذا في الخامس و الخمسة.

---

(۱) المائدة: ۷۳.

العاشرة: قوله تعالى في سورة يوسف حاكياً عنه:

﴿ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَ إِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَ أَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾[1].

في تلك الآية شبهات و نكات و سؤالات:

الأوّل: أنّ المحبّة عندكم هي الإرادة للأفعال، فهذا تصريح في يوسف بإرادة معصية الله القادر المتعال، لأنّ حبّه في السجن و قطعه عن صدور سائر الأفعال معصية من فاعله، فمن أقدم عليه صدر منه القبيح مع أنّ يوسف عنه خال في جميع الأحوال.

و الجواب الحاسم لمادّة الاشكال أنّ المحبّة في ظاهر الكلام تتعلّق بما لا يصحّ أن يكون محبوباً مراداً عند أرباب الحال، لأنّ السجن هو الجسم نفسه و الأجسام لا تكون مرادة، و إنّما المراد ما تعلّق بها من الأفعال، و السجن نفسه ليس بطاعة و لا معصية الله القادر المتعال، و إنّما الأفعال فيه قد تكون طاعة و قد تكون معصية بحسب الوجوه التي تقع في الخلال، فإدخالهم يوسف السجن و الحبس و إكراههم له على دخوله فيه معصية من أهل الضلال، و كون يوسف فيه و صبره على ملازمته و المشاقّ التي باستيطانه تنال طاعة من يوسف و قربة لله ذي الجمال و الجلال، ففعل المكرِه بكسر الراء قبيح في الحال و المآل، و فعل المكرَه بفتح الراء حسن على كلّ حال، فلابدّ في تعلّق الحبّ بالسجن من تقدير محذوف يتعلّق بالسجن بلا اختلاف، و كما يحتمل تقدير ما يرجع إلى الحابس الذي هو من أرباب الضلال، يحتمل تقدير ما يرجع إلى المحبوس الذي هو مرضيّ الخصال، و إذا كان للأمرين في الكلام الاحتمال، و الدليل على أنّ النبيّ لا يجوز منه الإثم دالّ، اختصّ المقدّر المحذوف بما يرجع إلى المحبوس الصدّيق الذي

---

(١) يوسف: ٣٣.

هو محمود الخصال مرضيّ الفعال.

الثاني: أنّ قوله: ﴿ اَصْبُ اِلَيْهِنَّ ﴾ دالّ على أنّ امتناع يوسف من المعصية مشروط بمنع الله القادر المتعال كيد النسوة من أهل الضلال، عن يوسف الصدّيق في الأفعال، و هذا بخلاف مذهب الشيعة، لأنّهم يذهبون إلى أنّ يوسف معصوم، سواء صرف النسوة عن كيدهنّ أم لم يصرفهنّ في الأحوال.

و الجواب: أنّ المراد إن لم تلطف بي أصبُ إليهنّ، فالمعنى أنّ لطفك بي وسيلة لدفع الضرر حصل من كيد أهل الضلال، و لا يخفى أنّ هذا ليس إجباراً للنبيّ على عدم الإثم في الأفعال و الاقوال، بل من باب الألطاف الخفيّة بسبب استعداد المحلّ بلا اختلال، و لا ريب أنّ الألطاف الخفيّة المندوبة مؤيّدة للأنبياء في اجتنابهم عن معصية الله ذي الجمال و الجلال.

الثالث: أنّ قوله تعالى: ﴿ اَحَبُّ ﴾ دالّ على أنّ المفضّل منه هو ما يدعوه النّسوة إليه و هو الزنا، فلزم أن يكون السجن و الزنا شريكين في ا لحبّ، و يكون السجن أزيد حُبّاً من الزنا، مع أنّ الزنا لم يكن محبوباً ليوسف أصلاً لنبوّته.

و الجواب: أنّ أفعل التفضيل قد يكون معناه في مقام الاستعمال غير ما يشترك في معناه أي في غير معنى الإفضال، ألاترى أنّ من خيّر بين ما يحبّه و ما يكرهه ربّما يقول هذا المقال: هذا أحبّ إليّ من هذا، أو هذا خير لي من هذا، و نحو ذلك من القال، مع أنّ الأمرين في الحقيقة لا يشتركان في تناول محبّته كما يشهد به جليّة الحال، و ممّا يقرب من ذلك الأقوال قوله تعالى: ﴿ قُلْ اَذٰلِك خَيْرٌ اَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ ﴾[1] و نحن نعلم أنّه لاخير في العذاب و النكال، و إنّما حسّن ذلكالمقال اشتراك الحالين في باب النزول والإنزال، و إن لم يشتركا في النفع والخير في المآل، فذلك من باب وقوعه موقع التوبيخ والتقريع على اختيار الضلال

---

(١) الفرقان: ١٥.

على طاعة المعبود المتعال، أو أنّهم لمّا اعتقدوا نفع ذلك فنزّل الكلام على حسب ما يعتقدونه من الخيال. و نحوه قوله تعالى في سورة الجمعة ﴿ قُلْ مَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهو وَ مَنَ التِّجَارَة ﴾[١] مع أن اللهو لاخيريّة فيه في حال من الأحوال. و من ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرّاً وَ اَحْسَنُ مَقيلاً﴾ و من المعلوم أن لاخير في منازل أهالي الضلال و النكال. و مثل هذا يجري فيما نحن فيه، لأنّ الأمرين أي الإثم و دخول السجن مشتركان في أنّ لكلّ واحد منهما داعياً و عليه باعثاً، و إن لم يشتركا في تناول المحبّة، فجعل اشتراكهما في داعي المحبّة اشتراكاً في نفسها، و أجرى اللفظ على ذلك المنوال، و من قرأ هذه الآية بفتح السين فالتأويل المذكور أيضاً يجري في هذا المجال، لأنّ السجن المصدريّ يحتمل أن يراد به معنى المفعول أي كوني مسجوناً لهم. و يحتمل أن يراد أنّ سجني لهم نفسي و صبري على حبسهم أحبّ إليّ من عصيان الملك المتعال.

و يمكن الجواب بوجه ثان يرفع الشبهة الأُولى أيضاً و تصير في معرض الدثور و الزوال و الاضمحلال، و هو أن يكون معنى ﴿ اَحَبُّ اِلَيَّ ﴾ أهون عندي وأسهل عليّ، و هذا معنى شايع عند العرب، بل في كلّ لسان و مقال.

الحادي عشر: قوله تعالى في آية الكرسيّ:

﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لَا نَوْمٌ ... ﴾[٢]

قد يسئل عن النكتة في تقديم السِّنة على النوم مع أنّ القاعدة نفي الترقّي من الأعلى إلى الأسفل، إذ نفي السِّنة يستلزم نفي النوم، فيكون ذكره بلا فائدة.

والجواب عنه أوّلاً: أنّ التقديم إنّما هو من باب الطبع، لتقدّم طبع السِّنة على النوم.

---

(١) الجمعة: ١١.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

و ثانياً: أنّ ذكر النوم عقيب السِّنة من باب التأكيد، إذ نفي السِّنة كان مستلزماً لنفي النوم فنفى النوم بعد ذلك صريحاً، فقد نفى النوم مرّتين و حصل التأكيد بلاشين. بخلاف ما لو قدّم النوم في البين، فإنّه لايفيد التكرير المستلزم للتّأكيد بلامين.

وثالثاً: أنّ المراد نفي هذه الحالة المركّبة التي تعتري الحيوان. و حاصله: أن يراد من مجموع النوم و السِّنة الحالة الواحدة الممتدّة التي مبدئها أوّل استرخاء أعضاء الدماغ من الحيوان و الإنسان، فلا تقديم لكلمة حينئذ على أُخرى، بل الكلّ كلمة واحدة عند أهل اللسان كما يقال: هذا حُلوٌ حامض أي مُرّ يعني الرُّمّان، فالعطف على الربط مقدّم في مقام البيان كمال قال التّفتا زانيّ من علماء المعاني والبيان.

و فيه أنّ توسيط كلمة (لا) ممّا لايساعد هذا الوجه و التبيان.

الثانية عشر: قوله تعالى:

﴿ يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَ الشَّمَائِلِ ... ﴾[1]

قد يُسئل عن النكتة في إيراد لفظ اليمين بصيغة الإفراد، و الجمع في الشمائل.

و الجواب أوّلاً: أنّ جانب الشمال عمارته أكثر، فظلاله أكثر بحسب النظر. بخلاف الجنوب، فإنّ أكثره في الماء كما هو محسوس بحسّ البصر.

و ثانياً: أنّ إفراد اليمين بسبب ملاحظة حال اللفظ، و جمع الشمال للحاظ حال المعنى، إذ الشمال ثابت لكلّ إنسان، كذا قال بعض الأعيان. و فيه تأمّل يظهر وجهه بالإمعان.

و ثالثاً: أنّ المراد باليمين طرف الجنوب، و بالشمال جانبه، إذ المعتبر عند أرباب الأذهان أنّ كون الجهات يميناً و شمالاً إنّما هو بالنّسبة إلى المتوجّه إلى

---

(١) النحل: ٤٨.

المشرق، و لا ريب أنّ الإنسان في هذا الفرض يكون الجنوب على يمينه، والشمال على يساره و لا ريب أنّ الإظلال الواقعة على الأرض أكثرها على شمال الشواخص.

الثالثة عشر: قوله تعالى:

﴿ سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَ يَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْماً بِالْغَيْبِ وَ يَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ ... ﴾(١).

قد يسئل عن النكتة في تخصيص الجملة الثالثة بالواو في مقام البيان.

و يجاب بأنّ الوجه فيه أنّ فائدة هذا الواو و تاكيد لصوق الصفة بالموصوف في التبيان، و الدلالة على أنّ اتصافه بها أمر ثابت مستقرّ عند أهل اللسان، فإنّ هذا الواو يدخل على الجملة الواقعة حالاً عن المعرفة، نحو جائني رجل و مع آخر من الإنسان، هذا الواو في مقام الإيذان و الإعلام بأنّ قول الذين قالوا: ﴿ سَبْعَةٌ و ثامنهم ﴾ صادر عن علم و عيان، لاعن رجم بالغيب، كما نسب إليه القولان السابقان، و لذا قدّم ﴿ رَجْماً بِالْغَيْبِ ﴾ أي رمياً بالخبر الخفيّ و وقع به الاتيان، نحو و يقذفون بالغيب أي يأتون بهذا البيان. أو وضع الرجم موضع الظنّ و هذا البيان و التبيان استعارة من باب تشبيه المعقول بالمحسوس. شبّه إخراج الكلام عن الذهن بإخراج السهم عن القوس.

الرابعة عشر: قوله تعالى:

﴿ ... وَ لَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللهِ إِنَّا إِذاً لَمِنَ الْآثِمِينَ ﴾(٢).

قد روي عن الشعبيّ من أصحاب العناد، و عليّ أمير العباد الوقف على (شهادة) و الابتداء بلفظ الله بالامتداد، و روي أيضاً كذلك بغير مدّ. و بناء الأوّل على حذف حرف القسم في اللفظ و المداد و تعويض الاستفهام عنه. و بناء الثاني

---

(١) الكهف: ٢٢.

(٢) المائدة: ١٠٦.

كذلك من غير تعويض كما حكي عن سيبويه من أنّ من النحاة الأمجاد من يحذف حرف القسم بلا تعويض عنه بحرف الاستفهام، فيقال: الله، لقد وقع هذا التخاصم و اللّداد. و على أي تقدير تقدير الآية على سبيل السداد، و لا نكتم شهادة والله، و ما ذكر من الوجه يكفي في الاستناد.

الخامسة عشر: قال الله تعالى: ﴿ حَتّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا ﴾[1].

قد يسئل عن النكتة في وضع المظهر مقام الضمير، مع أنّ حقّ الكلام أن يقول: استطعماهم.

و الجواب: أنّ النكتة فيه التأكيد و التنصيص على ذمّ أرباب العناد.

و قيل: إنّ (استطعما) صفة لقرية و ليس جواباً للشرط، بل الجواب هو قال. و على هذا فالاتيان بالأهل مضافاً إلى ضمير القرية لازم، لتحصيل الربط بين الصّفة و الموصوف فيحصل السداد، فلا يكون من باب وضع الضمير موضع الظاهر ليحتاج إلى النكتة، و إلّا لزم الفساد. و يرد عليه أنّه كان من الجائز أن يجعل قوله: ﴿ اسْتَطْعَمَا ﴾ صفة لأهل قرية، بل هو الأولى المعتمد غاية الاعتماد، إذ الاستطعام إنّما كان منهم، و حينئذ كان الاتيان بالضمير كافياً من غير احتياج إلى كون الأهل هو المعاد. فما بالباعث لجعله صفة لقرية دون الأهل مع كونه أحضر في إفادة المرام.

السادسة عشر: قوله تعالى:

﴿ وَ نَادىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّاً فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقّاً ﴾[2].

قد يسئل عن النكتة في أنّه تعالى لم يقل: «ما وعدكم»، كما قال: ﴿ ما وَعَدَنَا ﴾.

و قد يجاب بأنّ النكتة فيه أنّ ما سألهم من الموعد في هذا الباب لم يكن بأسره

---

(١) الكهف: ٧٧.

(٢) الأعراف: ٤٤.

مخصوصاً بأهل العذاب كنعيم الجنّة و البعث و الحساب، يعني أنّ الموعود المخصوص الذي وعدهم به هود خولهم النار و العقاب، و ما يسوئهم و يوجب ندامتهم و حسرتهم لا يقتصر بما ذكر بلا ارتياب، بل دخول المؤمنين في الجنّة وتنعّمهم فيها أيضاً يسوء الكافر المرتاب، و لا ريب أنّ وعد ذلك للمؤمنين الأحباب دون الكافر الكذّاب. و لو قال: «وعدكم» لا نحصر موجب ندامتهم بمجرّد النكال و العذاب، فأطلق الوعد ليعمّ الكلّ و يكثر ندامتهم و حسرتهم في كلّ باب.

ويمكن أيضاً أن يجاب ترك الخطاب في ذلك لبعدهم عن رتبة الخطاب وتحقيرهم و سفالة محلّهم عن تكثير خطاب الكتاب، فاقتصر في الخطاب بما يستقيم المعنى و ترك الخطاب ممّا قضته ضرورة الباب، أو أنّ ذلك للتميز بين الفئتين أهل الرحمة و أهل العقاب، فحذف مفعول واحد في خطاب الكافر المرتاب.

السابعة عشر: قوله تعالى في موضع:

﴿ لا تَقْتُلُوا اَوْلَادَكُمْ مِنْ اِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَ اِيَّاهُمْ ﴾[1]. و في موضع آخر: ﴿ وَ لَا تَقْتُلُوا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةِ اِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَ اَيَّاكُمْ ﴾[2].

قد يسئل عن النكتة في تقديم المخاطبين في الوعد بالرزق على أولادهم في الآية الأُولى، و العكس في الثانية، مع أنّ الأنسب أن يحصل بين الآيتين الوفاق.

و الجواب: أنّ الخطاب في الأُولى مع الفقير المفتاق بدليل قوله: ﴿ مِنْ اِمْلَاق﴾ فكان رزق أنفسهم أهمّ في مقام الاستباق. و الخطاب في الثانية مع الأغنياء بلا اختلاق بدليل قوله: ﴿ خَشْيَةَ اِمْلَاق﴾ فكان الأهمّ الأنسب في دفع الخوف من الإملاق لأجل إنفاق أولادهم، بيان أنّ رزقهم على الخلّاق الرزّاق، و أنّه تعالى

---

(١) الأنعام: ١٥١.

(٢) الإسراء: ٣١.

يجعل الأولاد في محلّ الارتزاق، و بذلك يظهر السرّ عن سؤال آخر و هو أنّه قال في الأُولى من إملاق، و في الثاني زاد الخشية، فلم يحصل في خطاب الكتاب المجانسة و الوفاق.

و حاصل السرّ أنّ الخطاب في الأُولى مع الفقير المفتاق فكان الإملاق حاصلاً بالفعل، و في الثانية خاطب الأغنياء من حيث الارتزاق و هم في حالة السعة و الارتفاق، و كان الإملاق بالنسبة إليهم من باب التوهّم و الخشية لابالفعل.

الثامنة عشر: قوله تعالى:

﴿ وَ يُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَ كَهْلاً ﴾[1].

قد يسئل عن أنّ المتكلّم في الكهولة ليس أمراً عجيباً حتّى يذكر في مقام بيان الإعجاز، و يكون خارقاً للعادة و غريباً، و قد كان بعض الأصحاب عن ذلك مجيباً، بأنّ المراد أنّه يكلّمهم في الوقتين على حدّ واحد، و يكون على نحو واحد في الوقتين متكلّماً خطيباً، و لا شكّ أنّ ذلك يكون أمراً غريباً.

التاسعة عشر: قوله تعالى:

﴿ وَ لَوْ يُؤاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دابَّةٍ وَلكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ اِلىٰ اَجَلٍ مُسَمًّى فَاِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَايَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُون ﴾[2].

يتوجّه على هذه الآية التي في سورة النحل سؤالات:

الأوّل: أنّه إذا جاء أجلهم فلا يتصوّر في تلك الحال التقديم عليه و لا التأخير بحكم البداية الحاصلة من أرباب الكمال، فما وجه قوله: ﴿ وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ ﴿ وَ لَا يَسْتَأْخِرُونَ ﴾ في هذا المجال؟

و الجواب أوّلاً: أنّ معنى قوله: (لا يستاخرون و لا يستقدمون) معنى واحد في

---

(١) آل‌عمران: ٤٦.

(٢) النحل: ٦١.

المقال، و هو عدم تغيّر الحكم في حال من الأحوال، كما يقال: هذا حلو حامض أي مُرّ، فيعتبر العطف أوّلاً ثمّ الربط في حيّز التراخي و الاستقبال، ثمّ يجعل ذلك المعنى الواحد خبراً واحداً معنى فى المآل و إن كان متعدّداً لفظاً في الحال.

و ثانياً: أنّ ﴿ لَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ حال عن فاعل جاء، و وجه تأخّره عن جزاء الشرط العامل فيها المبالغة في ترتّب الجزاء على الشرط و عدم الإمهال، كما أنّه لا مهلة و لا تراخي بين وجود زمان الآجال و نفس الآجال.

و ثالثاً: أنّ المراد بـ﴿ إِذَا ﴾ الوقت الموسّع مثل السّنة التي وقعت فيها الموت و الآجال. و المراد بقوله: (لا يستاخرون و لا يستقدمون) عدم التقدّم و التأخّر بالنسبة إلى الزمان الشخصي الذي وقع فيه الآجال.

و رابعاً: أنّ المراد إذا علم الله الآجال أو أرادها لايتأخّر أجله عنه، و لا يتقدّم عليه في حال من الأحوال، و صار الحاصل و المآل أنّ أجل زيد مثلاًلا يتأخّر عن زمان العلم و إرادة القادر المتعال.

و خامساً: أنّ قوله: ﴿ جَاء اَجَلُهُم ﴾ أي قرُب، كقوله: جاء الضيف إذا قرب وقته، و قد شاع هذا المقال.

و سادساً: أنّهم لا يطلبون التقدّم و التأخّر لشدّة الأهوال.

الثاني: ماالنكتة في تقديم (يستاخِرُون) على (يستقدمون)؟

و الجواب عن هذا السؤال: أنّ السرّ في ذلكأنّ تأخّر الموت هو المطلوب للإنسان في جميع الأحوال، بخلاف تقدّمه، فإنّه مستكره و مورث للملال.

الثالث: أنّ المراد و المقصد و المآل في تلك الآية يناقضه ما صرّح به في آيات كثيرة من مؤاخذة القادر المتعال بعض أرباب الضلال بالظّلم و يحصل لهم العذاب و النكال.

و الجواب: أنّ نفي المؤاخذة فيما نحن فيه إنّما هو في الدنيا و زمان الحال،

وما أثبت فيه المؤاخذة فإنّما هو في الآخرة و زمان الاستقبال.

الرابع: أنّ الله يؤاخذ بعض الظلام من أهل الضّلال بظلمهم في الدنيا كما نطقت به بعض النصوص و الآيات الواردة في النكال.

و الجواب أوّلاً: أنّه خاصّ، و ما نحن فيه عامّ، فيبنى العام على الخاصّ كما هو قانون المحاورة و الاستعمال.

و ثانياً: أنّ المراد جميع الناس، و لا ريب أنّ ذلك إنّما هو في الآخرة لا الدنيا، و المراد المؤاخذة على نحو الكمال، و هو ينحصر تحقّقه في الآخرة بلا اختلال.

الخامس: أنّه يفيد أنّ القادر المتعال لو أخذ الظالم من أهل الضلال، لأهلك غير الظالم أيضاً بالعذاب و النكال، و لذا أهلك الدوابّ و الحيوان البريئ عن الظلم في الأفعال، و من المعلوم أنّ أخذ البريئ بسبب ظلم غيره ينافي الحكمة و الاعتدال، و قد قال الله سبحانه: ﴿ وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ ﴾[1] أى نفس أُخرى تزر في الأفعال و الأقوال.

و الجواب عن هذا المقال أوّلاً: أنّ المراد بالظلم هنا الكفر و الضلال، و بالدابّة الظالمة هي الكافرة، فالمقصود و المآل أنّه لو أخذ الله الناس بكفرهم لأهلك كلّ دابّة كافرة، كما روي عن ابن‌عبّاس.

و ثانياً: أنّه لو أهلك الظالمين أو الكفّار بالعذاب و النكال، لم تبق الدنيا حتّى تبقى فيها دابّة، لأنّ الدنيا لا تكون باقية إلّا بقلوب قاسية و نفوس شريرة كما ورد في الأخبار الآل.

و ثالثاً: أنّ سنّة الله القادر المتعال جرت بالعذاب و النكال عند الإنزال بعصيان قوم، العموم بالنّسبة إلى العاصي و البريئ و الاشتمال، كما في قوم نوح و غيرهم من الأُمم من أرباب الضلال، فإنّهم هلكوا بظلم قوم مع دوابّ الأرض، و يدلّ

---

(١) الأنعام: ١٦٤.

على هذا المقال قوله تعالى: ﴿ وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لَاتُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّة ﴾[١] و السرّ في ذلك إمّا المبالغة في إعدام الخير الكثير، أو لأنّ غير الظالمين أيضاًلا يخلون عن ظلم ما كتهاونهم و توانيهم في الأمر بالمعروف و النهي عن منكر الأفعال و الأقوال، أو بقائهم فيما بينهم، و عدم خروجهم من أرضهم و بلادهم إلى بلد و مكان عن الإثم خال، ثمّ على أيّ تقدير إذا فعل ذلكبالبريّ نظراً إلى اقتضاء الحكمة و المصلحة، عوّضه الله في الآخرة، ما هو خير له في الحال و أبقى في الأحوال.

و رابعاً: أنّه ما من مكلّف سوى المعصوم إلّا و يصدر منه ظلم ما كبيراً أو صغيراً و لو على نفسه، فلو أخذ الناس بالظلم على ذلك المنوال، لأهلك نوع الإنسان بأسره، بحيث لم يبق أحد من أفراده، و حينئذ لا يبقى دابّة أيضاً، لأنّها مخلوقة بالتّبع للإنسان فإذا صار الإنسان في معرض الاضمحلال أضمحلّ ما بدت على الأرض و زال، و لو منع كون الجميع مخلوقاً لأجله، فلاريب أنّ الغالب كذلك بلا اختلال. أو أنّ أغلب الدوابّ ممّا يتوقّف وجوده على وجود الإنسان و تربيته له في جميع الأحوال، فالمراد من إهلاك الدوابّ إهلاك أكثرها بطريق الإهمال و الإجمال.

أو نقول: إنّه لو أخذ الناس بظلمهم لمنع عنهم صبّ المطر و الإنزال الذي خلق لمنافع الإنسان، فيعدم العُشب و الكلاء ثمّ الدوابّ بأسرها من الحيوان و الإنسان.

العشرون: قوله تعالى:

﴿ لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَ نَحْنُ أَغْنِيَاءُ وَ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَ قَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ نَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴾[٢].

---

(١) الأنفال: ٢٥.

(٢) آل‌عمران: ١٨١.

في هذه الآية نكات و سؤالات:

الأوّل: إنّ الّذين قالوا إنّ الله فقير و نحن أغنياء بلا افتقار كانوا في عصر النبيّ المختار لا سوالف الأعصار، و قد قالوا ذلك بعد سماع قوله تعالى: ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً ﴾[١] و هم لم يقتلوا قطّ نبيّاً من الأنبياء الأبرار، فكيف عطف على ما قالوا ﴿ وَ قَتْلَهُمُ الأنْبِياء ﴾ و أُسند قتلهم إلى هؤلاء الكفّار.

و الجواب: أنّهم لمّا رضوا بقتل أسلافهم الأشرار أنبياء الملك الجبّار، فكأنّهم باشروا ذلك، فأُضيف القتل إليهم مجازاً في الأخبار.

و يمكن أن يقال: إنّ اليهود لمّا كانوا فرقة خاصّة و أُمّة واحدة و صنفاً واحداً فيما بين أصناف الكفّار، أُسند إليهم ذلك الأصدار و إن كان صدر ذلك عن جماعة الأشرار، فأُضيف إلى الجنس في ضمن الصّنف، و هذا في المحاورات العرفيّة ممّا ليس فيه استتار، كما خاطبهم الله تعالى بقوله: ﴿ وَ إِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَاب ﴾[٢] و قوله تعالى: ﴿ وَ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ المَنَّ وَ السَّلْوىٰ ﴾[٣].

الثاني: أنّ قتل الأنبياء الخيار لا يقع إلّا بغير حقّ، لأنّه من المعاصي الكبار، فما وجه تقييده قتلهم بذلك القيد الواضح الاعتبار؟ و كذا قوله تعالى: ﴿ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الحَقِّ ﴾[٤].

و الجواب: أنّ فائدة التقييد التصريح بصفة فعلهم القبيح في الأنظار، و هو أبلغ في ذمّهم و توبيخهم و التشنيع عليهم بلاعثار، و إن كانت تلك الصفّة لازمة لقتل الأنبياء الكبار، كما أنّ اتيان المضاف إليه منكّراً أظهر في التوبيخ، لدلالته على عدم الحقّ الحقير، فكيف بالعظيم الكبير. فالتنوين للتّنويع. و أمّا اللّام في (الحقّ) في

---

(١) البقرة: ٢٤٥، الحديد: ١١.

(٢) البقرة: ٤٩.

(٣) البقرة: ٥٧.

(٤) البقرة: ٦١.

الآية الأُخرى فهو للعهد الذهنيّ المساوق للنكرة بلا استتار.

و قيل: فائدة التقييد أنّ قتل النّبي قد يكون بحقّ ثابت الاعتبار، كما في ذبح الخليل الجليل ولده إسماعيل، فإنّه لو وجد لكان بحقّ، إذ كان بأمر الملك الجليل، و فساده غنيّ عن البيان.

و قيل: يمكن أن يكون الجارّ في قوله: ﴿ بِغَيْرِ حقّ ﴾ متعلّقاً بالأنبياء و يقدّر مثل «في ظنّهم» أو «في اعتقادهم»، أي اعتقدوا بطلان نبوّتهم و عدم حقّيتها، و لذلك قتلوهم، و المقصود بذلك تعييرهم و توبيخهم بأنّهم جمعوا بين قبيحين:

أحدهما: قتل الأنبياء الخيار.

و ثانيهما: اعتقادهم بكونهم كاذبين في دعوى الإرسال و الإخبار.

و فيه: أنّ الأشرار إذا كانوا على هذا الاعتقاد كان فعلهم أقلّ شناعة بلا غبار، نعم التقدير المذكور أعني تقدير مثل «في اعتقادهم» أو «عندهم» يمكن أن يكون في درجة الاعتبار بجعل الجارّ متعلّقاً بالقتل كما هو الظاهر في الأنظار، و الظرف المقدّر أعني «عندهم» أو «في اعتقادهم» متعلّقاً «بغير حقّ» حتّى يكون المراد و قتلهم الأنبياء الأبرار بغير حقّ باعتقاد هؤلاء الأشرار، يعني أنّهم اعتقدوا بأنّ قتلهم ليس بحقّ و مع ذلك قتلوهم، و لا ريب أنّ شناعة ذلك أكثر، لفقدان الأعذار فيكون المقصود زيادة التوبيخ و التقريع في هذا المضار.

الثالث: أنّ حقّ الكلام بحسب ما هو في الأنظار بدار أن يقول: «و كَتَبْنَا» بدل ﴿ وَ سَنَكْتُبُ ﴾ إذ ما اتّصف عن العباد بالأصدار من الخير و الشرّ يكتب دفعة أو بعد سبع ساعات كما في الأخبار، و الأوّل في الخير، و الثاني في الشرّ، و ذلك لغلبة رحمة العزيز الغفّار، لأجل أنّ العبد المجرم يتوب ولو بعد ساعات فلا يكتب عليه العصيان. و لا ريب أنّ ما صدر عنهم فيما نحن كان قبل نزول الآية بأزمنة متطاولة، فكان مكتوباً عنده في سالف الأعصار، فاللازم أن يقول: كتبنا بصيغة الماضي من الأخيار.

و الجواب: أنّ التعبير عن الكتابة لصيغة الاستقبال المؤكّد بالسين للدّلالة على التجدّد على نحو الاستمرار، كما إليه في الكشاف[١] أشار بقوله: لن يفوتناأبداً إثباته و تدوينه كما لن يفوتنا القول مرّة بعد مرّة و مرار.

و يمكن أيضاً أن يقال: و يجال في هذا المضمار بأنّ الكتابة بمعنى الجمع و هو في غاية الاشتهار، و المعنى سنجمع في القيامة في العذاب ما قاله هؤلاء الكفّار، و قتلهم الأنبياء الأبرار، و نجعلهما في مرتبة واحدة في العذاب، لاشتراكهما في إبطال ما أرسله الله القادر المختار.

الإحدى و العشرون: قوله تعالى:

﴿ اَتَدْعُونَ بَعْلاً وَ تَذَرُونَ اَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ﴾[٢].

قد يسئل بأنّه كان الأفصح أن يقال: و يختار تدَعون بفتح الدال بدل تذرون فإنّ فيه جناساً قطعاً مع كونه في حيّز الاشتهار.

و الجواب أوّلاً: أنّ السرّ الاحتراز عن الالتباس بقرائة الأوّل من باب الترك، و الثاني من باب الدعاء أو كلّها من باب الدعاء فيختلّ المقصود المختار، و مجرّد الإمكان و الاحتمال كاف للعدول بلا استتار.

و ثانياً: أنّ استعمال (يدع) شاع في ترك مالا يعتنى به من الأُمور الجزئيّة الصّغار، و استعمال (يذر) في ترك ما يعتنى بشأنه من الأشياء العظيمة الكبار.

الثانية و العشرون: قوله تعالى:

﴿ وَ مَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللهِ حَدِيثاً ﴾[٣].

قد يقال: لامعنى للأصدقيّة في الإخبار، إذ لا تفاوت بين صدقين بحسب الاعتبار،

---

(١) الكشّاف ١: ٤٨٤.

(٢) الصافّات: ١٢٥.

(٣) النساء: ٨٧.

إذ الصدق هو مطابقة النسبة الكلاميّة للنسبة الواقعيّة فلا معنى لصيغة التفضيل الدالّ على الزيادة في أصل الفعل.

و الجواب: أنّ لفظ (أصدق) صفة هاهنا للقائل لا للقول بناءً على أنّ التميز أعني (حديثاً) إنّما هو تميز عن القائل، و لا ريب أنّ القائلين يتفاوتون في الواقع و نفس الأمر في الأصدقيّة و إن تساويا في قضيّة واحدة.

الثالثة و العشرون: قوله تعالى:

﴿ وَ الَّذينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَ يَذَرُونَ اَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُر وَ عَشْراً ﴾[1].

يرد على الآية سؤالان:

الأوّل: أنّ قوله: ﴿ والّذين﴾ مبتداء، و قوله: ﴿ يتربّصْنَ﴾ خبره، و الخبر إذا كان من الجملة و الكلام فلابدّ أن يكون فيها ضمير عائد إلى المبداء و هو مفقود في المقام.

و الجواب: أنّ المبتداء مقدّر أي أزواج الّذين يتوفّون أو لفظ يعدم مقدّر بعد قوله: ﴿ يَتَربَّصْنَ﴾ فالكلام استقام.

الثاني: أنّه تعالى ترك التاء في قوله: ﴿ عشراً﴾ مع تذكير التميز الذي هو أيّام فلابدّ من تأنيث عشراً عملاً بعكس ما اشتهر بين الأعلام.

و الجواب: أنّ تجريد العشر عن التاء باعتبار الليالي، لأنّها غرر الشهور و الأيّام و الأعوام، و لذلك لايستعملون التذكير في مثله قطّ ذهاباً إلى الأيّام بلاكلام، حتّى أنّهم يقولون: صمت عشراً، و يشهد له قوله تعالى: ﴿ اِنْ لَبِثْتُمْ اِلّا عَشْراً ﴾[2].

الرابعة و العشرون: قوله تعالى:

﴿ اَلَّذينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِاللهِ وَ اَيمَانِهِمْ ثَمَناً قَليلاً ﴾[3].

---

(١) البقرة: ٢٣٤.

(٢) طه: ١٠٣.

(٣) آل‌عمران: ٧٧.

إنّما جعل عهد الله ثمناً و أدخل عليه الباء، و جعل الثمن مثمناً لأن المثمن ما يميل به الإنسان و يعطي عوضاً، و هم يشتهون الثمن فيشترون بعهد الله ثمناً.

الخامسة و العشرون: روي في حجج البيان أنّه لمّا نزل قوله تعالى في سورة ألم نشرح: ﴿ فَإِنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً ﴾[1] خرج النّبي مسروراً فرحاً و هو يضحك و يقول: لن يغلب عُسرٌ يُسراً إنّ مع العسر يُسراً انتهى و الوجه في ذلك ما اشتهر بين الأعلام من أنّ المعرفة إذا أُعيدت معرفة فالثاني عين الأوّل، لكنّ النكرة إذا أُعيدت نكرة فالثاني غير الأوّل في المؤدّاى و المرام، فظهر أنّ اليسر التكريره نكرة متعدّد في المقصود دون العسر لتكريره معرفة فافهم فإنّه من دقائق الأفهام.

السادسة و العشرون: قوله تعالى: وَ اللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ ...[2]

قد يسئل و يقال: ما النكتة في حذف الياء؟

و يجاب بأنّ إذا كانت ظرفيّة لكن حذف الياء للوقف و رعاية القافية: كحذف الياء في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ التَّنَاد ﴾[3].

و روي أنّه سئل شخص عن الأخفش عن سبب الحذف في قوله: ﴿ يَسْر ﴾ في المقام، فقال: أخدِمْني سنة حتّى أُعلّمك النكتة في هذا الكلام، فأخدَمَه سنة كاملة الشهور و الأيّام، فقال بعد ذلك: أنّ العلّة فيه أنّ الليل يسرى فيه و لايسر، هذا حاصل ما حكاه عنه بعض الأنام.

و حلّ هذا المرام أنّ الليل لمّا لايسري فإسناد الإسراء إلى الليل خلاف القياس، فارتكب خلاف قياس آخر و هو حذف الياء، و هذا غير معدوم النظر كمالا يخفى على من لاحظ كتب الصرف المصنّفة من الأعلام.

---

(١) إنشراح: ٥، ٦.

(٢) الفجر: ٤.

(٣) غافر: ٣٢.

و لناحلّ آخر في المقام، و هو أنّ الليّل لمّا لايسند إليه الأسراء بل يسرى فيه فلم يرض الله الملك العلّام أن يسند إلى اللّيل لفظ يسرى، بل حذف منه الياء و أُسند إلى الليل يسر بحذف الياء.

و هاهنا حلّ ثالث ذكره الشيخ أحمد اللحائي: و هو أنّ السرى الواقع من قوافل الأنام إنّما يقع بعد مضيّ ثلث من الليل، بل لا يسرون إلّا بعد بقاء ثلث من الليل فحذف الياء للدّلالة على إسقاط الثلث، فإنّ حرف المضارعة عن مادّة الكلمة، و المادّة ثلاثيّة فتأمّل جدّاً فإنّه من مزال الأقدام.

السابعة و العشرون: ذكر بعض الأعلام نكتة لابتداء الملك العلّام كتابه بالباء، و ختمه بالسّين، و هي أنّ تركيب الباء و السين لفظ «بَسْ» و هو كما وضع في لغُة الفُرس بمعنى يكفي، فكذلك هذه اللفظة في لغة العرب اسم فعل بمعنى يكفي، و ذلك تنبيه على أنّ ما في كتاب الله من البد و إلى الختام من حيث الاشتمال على العلوم و الأحكام كاف للأنام.

الثامنة و العشرون: قوله تعالى:

﴿ رَبِّ لَوْلَا اَخَّرْتَنِى اِلىٰ اَجَلٍ قَرِيبٍ فَاَصَّدَّقَ وَ اَكُنْ مِنَ الصَّالِحِين ﴾[1].

قد يسئل عن النكتة في نصب ﴿ اَصَّدَقَ ﴾ و جزم ﴿ اَكُنْ ﴾.

و الجواب: أنّ نصب ﴿ اَصَّدَقَ ﴾ بتقدير «أنْ» بعد الفاء و جزم ﴿ اَكُنْ ﴾ للعطف على موضع الفاء و ما بعده. و قرأ أبوعمرو و ﴿ اَكُونَ ﴾ منصوباً عطفاً على ﴿ اَصَّدق ﴾. و قرأ بالرفع على تقدير و أنا أكون.

التاسعة و العشرون: قوله تعالى في سورة الجمعة:

﴿ وَ اِذَا رَاَوْ تِجَارَةً اَوْ لَهْواً اِنْفَضُّوا اِلَيْهَا وَ تَرَكُوكَ قَائِماً قُلْ مَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجَارَة ... ﴾[2].

---

(١) المنافقين: ١٠. (٢) الجمعة: ١١.

و في ذلك الآية نكات و سؤالات:

الأوّل: ما النكتة في تقديم التجارة في صدر الآية و تقديم اللهو في ذيلها؟

و الجواب: أنّ التجارة مقصودة للعقلاء من الأنام، قابلة في الجملة للاهتمام. و أمّا اللهو فأمر حقير غير قابل للاهتمام عند أرباب الأفهام، و المقصود التشنيع في المقام فيقتضي الترقّي من الأعلا إلى الأدنى، فالمرام والله أعلم بحقائق الكلام أنّ هؤلاء لاثبات لهم في القيام بأوامر الله الملك العلّام و الوظائف الدينيّة من الأحكام، فإذا رأوا ما يرجون نفعه من الأُمور الدنيويّة أعرضوا عن عبادة المعبود ويطلبونه، بل إذا لاح لهم ماليس فيه نفع كاللّهو تعرّضوا له و أعرضوا عن النّبي، فظهر أنّ المقام يقتضي الترقّي من الأعلاإلى الأدنى بلاكلام، لأنّه أدخل في تشنيع هؤلاء اللّئام.

و أمّا تقديم اللهو في آخر الآية فلأنّ المقام يقتضي الترقّي من الأدنى إلى الأعلى، إذا الغرض و المرام أنّ ما عند الله من النفع الأُخرويّ الذي هو على الدوام، خير من الحقير الدنيويّ أي اللهو الذي هو غير تامّ، بل ليس ذلك نفعاً عند أرباب الأفهام، بل ما عند الله خير من النفع الكثير الذي جعلتموه نصب أعينكم في الأيّام و هو التجارة التي في الجملة تقبل الاهتمام.

الثاني: ما النكتة في إفراد الضمير و إرجاعها إلى التجارة في قوله تعالى: ﴿ انفَضُّوا إِلَيْهَا ﴾ دون أن يأتي بالتثنية بإرجاعه إلى التجارة و اللّهو؟

و الجواب: أنّ اللّهو لكونه أدنى كلّ شيء و مرغوباً عنه عند العقلاء الأعلام لم يرض الله الملك العلّام إرجاع الضمير إليه، أو أنّ المقصود بالذات لهم التجارة و كان اللّهو مقدّمة لها في المقام.

الثالث: أنّ خيراً أفعل تفضيل يدلّ على مشاركة اللّهو في الخيريّة مع ما عندالله من المراتب و النعم العظام، لأنّ المفضّل و المفضّل عليه مشتركان في أصل الفعل

مع أنّ اللهو ممّا يصدر عن الطغام، لاخيريّة فيه عند أرباب الأفهام.

و الجواب: أنّ خير مجرّد عن معنى التفضيليّة على طراز التجوّز في الكلام، بقرينة العقل الحاكم بتلك الأحكام، أو أنّ الكلام جرى على معتقد المخاطبين ثمّ سبيل النصحية و هم اعتقدوا الخيريّة في ا للهو.

الثلاثون: قوله تعالى: في حكاية أهل النّار.

﴿ حَتّٰى اِذَا جَاؤُوهَآ فُتِحَتْ اَبْوَابُهَا ﴾[1]. و قوله تعالى في حكاية أهل الجنّة: ﴿ حَتّٰى اِذآ جَاؤُوهَا وَ فُتِحَتْ اَبْوَابهَا ﴾[2].

اعلم أنّ قوله: ﴿ وَ فُتِحَتْ ﴾ مع الوا و حال بتقدير ﴿ قَدْ ﴾ عن مفعول ﴿ جَاؤُوهَا ﴾ الذي هومقدّر مستور، و هذا المقدّر جواب عن الشرط المذكور. تقديره هكذا، حتّى إذا جاؤها و قد فتحت أبوابها. و إمّا حال عن مفعول ﴿ جَاوُوهَا ﴾ المزبور الذي هو شرط بلاستور، و حينئذ يكون الجزاء مقدّر أي فازوا و نالواها المُنىٰ. و عن بعض مَن هو في النحو مشهور أنّ هذه الواو و او الثمانية، فقوله: ﴿ فُتِحَت ﴾ هو الجزاء للشرط المسطور، و المُبرِّد عن القول بواو الثمانية في نهاية النفور، و قال: إنّ القول بزيادة الواو و هو المنصور و النكتة في أنّه تعالى: جعل فتح الأبواب جزاء ﴿ جاؤها ﴾ في أهل الشرور، و جعل فتح الأبواب حال في أهل الجنان و الشرور الإشارة إلى الخبر المشهور «سبقت رحمته غضبه» و إلى أنّ أبواب النار مسدودة قبل ورود أهل الفجور، و أبواب الجنان مفتوحة مشتاقة إلى أرباب الجنّة و من هداه الله باللطف المندوب و النور.

الحادي و الثلاثون: قوله تعالى:

﴿ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا اَنْ تُدْرِكَ الْقَمَر ﴾[3].

---

(١) الزمر: ٧١.

(٢) الزمر: ٧٣.

(٣) يٓس: ٤٠.

قد يسئل عن النكتة في إيلاء لاء النافية (الشمس) دون (ينبغي).

و الجواب: الإيماء إلى أنّ الشمس مسخّرة كما أنّ الفلك مقهور، لاتقدر على السير و الحركة الإراديّة لنهاية القصور، و لو قيل: الشمس لا ينبغي لأوهم أنّ الشمس لها حركة إرادة اختياريّة و ليس هو المنصور.

الثانية و الثلاثون: قوله تعالى:

﴿ وَ بَنَاتِ عَمِّكَ وَ بَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَ بَنَاتِ خَالِكَ وَ بَنَاتِ خَالَتِكَ ﴾[1].

قد يسئل عن النكتة في توحيد العمّ و الخال، و جمع العمّات و الخالات.

و الجواب: يحتمل أن يكون الوجه أنّ العمّ و إن تعدّد يعدّ من صنف واحد عند الجمهور، و الأولاد ينسبون إلى الآباء دون الأُمّهات كما هو المقبول المشهور، فبنات الاعمّ يصدق عليهنّ بنات العمّ بلا ستور بخلاف العمّات، فإنّ أولادهنّ أولاد الأجانب و لا ينسبن إلى الأُمّهات إلّا على التجوّز، فلذلك أتى بالجمع للدّلالة على أنّ أولاد الأُناث أولاد الأجانب دون الذكور.

و كذا الحال في ا لخالات و الخال، و هاهنا وجه آخر:

و هو أنّ أفراد المذكور للاختصار المنظور، و أمّا العمّة و الخالة فإفرادهما مخلّ بحصول الجناس بالكلّيّة في الوزن، بخلاف جمعها، فإنّ فيهما شبه جناس وزناً قطعاً.

الثالثة و الثلاثون: قوله تعالى:

﴿ وَ إِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمِ ﴾[2].

قد كرّر الملك الغفور، هذا المذكور في ثمانية مواضع من تلك السورة، تطبيقاً بعدد أبواب الجنان، فإنّها ثمانية، كما هو في الكتاب مسطور، و ذلك التطبيق

---

(١) الأحزاب: ٥٠.

(٢) الشعراء: ٩.

إيماء بالحديث المأثور «سبقت رحمته غضبه»[١] كما أنّ أبواب الجنان ثمانية والنار سبع، ثمّ أكّد ذلك السّباق بأن قال في آخر السورة ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ ﴾[٢].

الرابعة و الثلاثون: قوله تعالى في سورة الكهف حكاية عن خضر:

﴿ فَأَرَدْتُ اَنْ اَعِيبَهَا ... ﴾[٣] ثمّ قال: ﴿ فَأَرَدْنَا اَنْ يُبْدِلَهُمَا ... ﴾[٤] ثمّ قال: ﴿ فَأَرَادَ رَبُّكَ ﴾[٥]. نسب الإرادة أوّلاً إلى نفسه، ثمّ إليه و إلى الله على التشريك، ثمّ إلى الله وحده، و ذلك إمّا للتّفنّن في العبارة، أو الإشارة إلى أنّ إسناد الإرادة أوّلاً إلى نفسه، لأنّه المباشر للتّعييب، و كان ذلك نقصاً بحسب ظاهر مدلول اللفظ فنزّه الله عن إرادته بل نسبه إلى نفسه. و أمّا التشريك فلأنّ التبديل إنّما هو بإهلاك الغلام و إيجاد الله بدله، و أمّا النسبة إلى الله وحده، لأنّه لا مدخل لغير الله في بلوغ الغلامين، أو لأنّ الأوّل شرّ في نفسه، و الثالث خير، و لاثاني ممتزج، أو لاختلاف حال العارف في الالتفات إلى الوسائط و السير و السلوك، فيرى أوّلاً نفسه، ثمّ يرى نفسه و ربّه، ثمّ يرى الله وحده.

و في علل الشرايع[٦] عن الصادق في قوله تعالى: ﴿ فَأَرَدْتُ اَنْ اَعِيبَهَا ﴾[٧] فنسب الإرادة في هذا الفعل إلى نفسه، لعلّة ذكر التعييب، لأنّه أراد أن يعيبها عند الملك إذا شاهدها فلا يغصب المساكين عليها، و أراد الله عزّ و جلّ صلاحهم بما أمره به من ذلك قال في قوله: ﴿ فَخَشِينَا اَنْ يُرْهِقَهُمَا ﴾[٨].

---

(١) بحارالانوار ٧٤ / ٣٤٢.

(٢) الشعراء: ٢١٧.

(٣) الكهف: ٧٩.

(٤) الكهف: ٨١.

(٥) الكهف: ٨٢.

(٦) علل الشرايع ص: ٦١ باب: ٥٤ العلّة التي من أجلها سمّي الخضر خضراً ... هكذا فنسب الأنانيّة في هذا الفعل إلى نفسه لعلّه ذكر التعييب ...

(٧) الكهف: ٧٩.

(٨) الكهف: ٨٠

إنّما اشترك في الأنانيّة لأنّه خشي والله لا يخشى، لأنّه لا يفوته شيء ولا يمتنع عليه أمر أراده، و إنّما خشى الخضر من أن يحال بينه و بين ما أمر به فلا يدرك ثواب الإمضاء فيه، و وقع في نفسه أنّ الله جعله سبباً لرحمة أبوي الغلام فعمل فيه وسط الامر من البشريّة مثل ما كان عمل في موسى، لأنّه صار في الوقت مخيّراً وكليم الله موسى مخيّراً، و لم يكن ذلك باستحقاق الخضر المرتبة على موسى وهو أفضل من الخضر، بل كان لاستحقاق موسى للتبيين، و قال في قوله: ﴿ **فَأَرَادَ رَبُّكَ** ﴾ فتبرء من الأنانيّة في آخر القصص، و نسب الإرادة كلّها إلى الله تعالى ذكره في ذلك، لأنّه لم يكن بقي شيءٌ ممّا فعله فيخيّر به بَعدُ و يصير موسى به مخيّراً ومُصغياً إلى كلامه تابعاً له، فتجرّد من الأنانيّة و الإرادة تجرّد العبد المخلص، ثمّ صار متنصّلاً ممّا آتاه من نسبة الأنانيّة في أوّل القصّة، و من ادّعاء الاشتراك في ثاني القصّة فقال: ﴿ **رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ اَمْرِي** ﴾[١].

الخامسة و الثلاثون: قوله تعالى: ﴿ **وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الفِضَّةَ وَ لَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ** ﴾[٢].

النكتة في إفراد الضمير المؤنّث في المقام مع كون المرجع اثنين وجوه:

الأوّل: رجوع إلى الدراهم و الدنانير المستفادين من الذهب و الفضّة، والضمير الراجع إلى جمع غير العاقل عند البصير يجوز إتيانه مفرداً مؤنّثاً و جمعاً بلانكير.

الثاني: رجوعه على لفظ الفضّة بلا شريك في المرجعيّة و لا نظير، لكونها أقرب من الضمير، و يعلم منه حكم الذهب بلا نكير.

الثالث: رجوعه إلى الأموال المستفاد بقرينة الحال من الذهب و الفضّة عند العالم الخبير، و ذكرهما من باب أشرف الأفراد و أغلبها كما يظهر بالتفكّر و التدبّر.

---

(١) الكهف: ٨٢

(٢) التوبة: ٣٤.

الرابع: رجوعه إلی الذهب و الفضّة باعتبار إرادة المعنی الجنسي و كثرة أفراد الجنس.

السادسة و الثلاثون: قوله تعالی: **﴿ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ اٰمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالحات جناح فيما طعموا اِذَا مَا اتقوا و اٰمنوا و عملوا الصّالحات ثمّ اتقوا و اٰمنوا و احسنوا والله يحب المحسنين﴾**[1]

النكتة في تكرير تلك الفقرات أنّ قوله تعالی: **﴿ اِذَا مَا اتَّقوا﴾** أي حصل التقوی من أُولئك الأنام، و قوله تعالی: **﴿ ثُمَّ اتَّقَوْا و اٰمَنُوا﴾** أي ثبتوا علی التقوی علی الدوام، و قوله تعالی: **﴿ ثُمّ اتّقوا و اَحسنوا﴾** أي ازدادوا في التقوی فلا تكرير عند أُولی الأفهام. و يمكن أن يكون الإيمان فی كلّ واحد عن تلك المواضع موكولاً علی درجة من درجاته، فإنّ له درجات:

فمنها التامّ أي المنتهی للتّام.

و منها: الناقص البيّن نقصانه لدی الأعلام.

و منها: الزائد رجحانه كما يظهر من الخبر[2] الوارد عن الأنام، من أنّ الإيمان علی درجات و منازل عظام، و لكلّ فرد من التقوی أيضاً مقام، فقد تكون تقوی في الله الملك العلّام، و هي تقوی خاصّ الخاصّ من أهل الإسلام، و هي ترك الحلال فضلاً من الشبهة و الحرام. و تقوی من الله، و هي تقوی الخاصّ بلا إبهام وهي ترك الشبهات فضلاً عمّا هو حرام من الأحكام، و تقوی من خوف النار والعقاب و الآلام، و هي تقوی العام، و هي ترك الحرام كذا في كتاب مصباح[3] الشريعة المنسوب إلی الإمام. فلعلّ في كلّ مقام محمولة علی مرتبة من تلك

---

(١) المائدة: ٩٣.

(٢) أُصول الكافي ٢: ٣٤. الايمان حالات و درجات و طبقات و منازل فمنه التامّ ...

٣ - مصباح الشريعة الباب الثاني و الثمانون ص: ٥٧. عن الصادق عليه السلام التقوی علی ثلاثة أوجه...

المراتب، فلا تكرير في المقام و تفصيل ذلك ما ذكره بعض الأعلام في تفسير الصّافيّ[١] و عن القمّي[٢] موافقاً لطائفة من المفسّرين أنّ معنى الآية: إنّ الذين كانوا يشربون الخمر قبل نزول تحريمها إذا كانوا بهذه المثابة من الإيمان و التقوى و العمل الصالح فلا جناح عليهم في شربها.

السابعة و الثلاثون: قوله تعالى:

﴿ ذٰلِكَ مِنْ اَنْبَاءِ الْقُرىٰ نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَ حَصِيدٌ ﴾[٣].

عن بعض القُرّاء قائماً و حصيداً فيقدّر يكون حتّى يكون النصب سديداً.

وقد روي عن آل‌الرسول[٤] بعد بيان قرائة النصب خبر يكون حلّه صعباً شديداً و أنّ الإمام عليه السلام قال: الحصاد لا يكون إلّا بالحديد. و أنا أفهم هاهنا معنىً رشيداً، و هو الإيماء إلى تأويل الآية بالقائم، فإنّ له من الأخبار شهيداً يعني أنّ المراد بالقائم، القائم المهديّ، و المراد بالحصيد الحسين عليه السلام، إذ الحصيد من الزرع إنّما يكون قاطعه حديداً، والحسين عليه السلام مقطوع الأعضاء بالحديد فهو عليه السلام يكون حصيداً، و قيل: المراد أنّ الحصيد لا يكون إلّا بالحديد كما في حصاد الزرع، و القُرى ليست كذلك، فالمراد كالحصيد فنزع الخافض و نصب، فتدبّر تجده معنىً وضيعاً جديداً.

الثامنة و الثلاثون: قوله تعالى:

﴿ إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ ﴾[٥].

يمكن رفع التكرير في (اصطفاك) بوجوه:

الأوّل: أنّ اصطفاك من سلالة الأنبياء و طهّرك عن الزنا تطهيراً، و اصطفاك

---

(١) الصافيّ ٢: ٨٤.

(٢) القمّي ١: ١٨٢.

(٣) هود: ١٠٠.

(٤) العياشيّ ٢: ١٥٩، و الصافيّ ١: ٨١٢ عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام ...

(٥) آل‌عمران: ٤٢.

ولادة نبيّ يكون للرسالة جديراً، و هو المرويّ عن باقر علوم الأوّلين و الآخرين الذي يكون حِبْراً خبيراً.

الثاني: أنّ المراد بالاصطفاء الأوّل الخلق، أي خلقك من العدم و لم يكن أحد يذكرك حينئذ تذكيراً، و بالثاني الاختيار، أي اختيارك فكان لك نصيراً.

الثالث: أنّ المراد بالاصطفاء الأوّل الاصطفاء بنفسها يعني اختيارك الله بتقويك و عبادتك فتكون مختارة عند ربّك الذي يكون قديراً. و بالثاني أنّك مختارة بين نساء العالمين يعني أنّك أحسن من نساء زمانك فتكونين بالاختيار حقيقاً شهيراً، و إنّما قيّدنا بنساء الزمان لأنّ فاطمة سيّدة جميع النسوان بضرورة الإسلام الثابتة لمن كان بصيراً.

التاسعة و الثلاثون: قوله تعالى:

﴿ وَ لَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ ﴾[1].

خيراً منصوب على أن يكون مفعولاً ثانياً لقوله: ﴿ يَحْسَبَنَّ ﴾ و قوله: ﴿ الَّذِينَ ﴾ مفعوله الأوّل، و ضمير هو ضمير فصل يتوسّط بين المبتداء و الخبر، فإنّ مفعولي ﴿ يَحْسَبَنَّ ﴾ كانا في الأصل مبتداءً و خبراً فبقي ضمير الفصل بحاله.

الأربعون: قوله تعالى:

﴿ إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ... ﴾[2].

إنّما قال: ﴿ فَمَا فَوْقَهَا ﴾ و لم يقل: فما دونها، لأنّه كلّما صحّ الله فقد فعله و لم يمثّل في القرآن بأصغر من بعوضة، فعلم أنّه لم يصحّ ا التمثيل بما دونه، و لعلّه لأنّ الناس لا يدركون ما هو أصغر من البعوضة.

تتميمٌ: اعلموا أيّها الخلّان الكرام و الإخوان العظام أنّ هذا المجلّد من توشيح

---

(١) آل‌عمران: ١٨٠.

(٢) البقرة: ٢٦.

التفسير ممّا قد سبقت به الرهان و تقدمت الشبّان و الشيوخ و الكهلان، لم يسبقني إليه أحد من العامّة و الخاصّة من العلماء المشار إليهم بالبنان، و لم يتقدّم علَيّ أحد من الأكامل الأفاضل في هذا الميدان، لأنّه على أُسلوب غريب و نمطٍ عجيب، يظهر منه إعجاز القرآن و يسبح المتدبّر فيه في غمرات المعاني و البيان ذكرت فى لُبّ لباب قواعد التفسير حسبما خلج بالبال، و تجشّمت في استخراجها و إحرازها مدّة خمسين من السنين، و التقطت بعضها من كلمات فلذلك أعيان الأعلام بأوضح تبيان، و أسهل بيان، تشحذ الأذهان، و تكشف عن مكنونات كلام الملك العلّام المنّان حسبما أفيض على فكري الفاتر في الأزمان من الفيّاض الوهّاب العلّام الحنّان، فهو مدرس للحذقة المهرة من الطلبة لفهم الفرقان، و إنّي و إن ارتقيت مرقاة عظيمة في اطراء هذا الشأن لكن الشاهد لي الحسّ و العيان، و التدبّر بنهاية الإمعان، في مقاصد هذا الكتاب المستطاب بالإنصاف دون العسفان و قد جعلته هديّة كرِجل الجَراد لسليمان، من نملة ضعيفة، ذليلة ضئيلة، محفوفة بالقصور و الفتور و السهو و النقصان، إلى مولى الموالي، و سيّد السادة، الذي هو قلب عالَم الإمكان، و سلطان الأعيان، و إمام الإنس و الجانّ الذي بوجوده أمطرت السماء على الأرض، لمنفعة الإنسان، و بجوده يدفع الآلام و الأسقام و غضب الملك القهّار الديّان، و ببركاته يستجاب الدعوات في السرّ و الأعلان، و هو خليفة الله في العالَم، مفخر وُلد آدم، حرز الله و أمانه عن جزاء المأثم، القائم المهديّبن الإمام الحسن العسكريّ صلوات الله عليه و على آبائه المعصومين الأمجاد الأنجاد، مادامت السماء ذات حركات، و الأرض في حيّز الإسكان، و جعل جسمي لجسمه الوقاء، و نفسي لنفسه الفداء، بل جميع العالمين فداته عن الاسواء، و أنا أرجوا منه قبولها، لأنّي بحبّه أموت و أحيي، و بشفاعته أرجو النجاة، و ما زبرت في هذا الطّرس من إفاضاته عليّ في الأزمان، و يتلو في المجلّد

الآتي تفسير فاتحة الكتاب، و قد فرغ قلم مصنّفه عن رقمه بيمناه الدائرة محمّدبن سليمان الطّبيب التنكابنيّ في السابع عشر من شهر ربيع الثاني أصيل يوم الجمعة من شهور سنة الألف و الماتين و الخامسة و الثمانين و كان مدّة تأليفه شهرين. والحمد لله وصلّى الله على محمّد وآله.



في قواعد التفسير و التأويل

العلامة

ميرزا محمّد بن سليمان المجتهد التّنكابني

المجلّد الثاني

هو الفتّاح العليم

ربّ يسّر و لاتعسّر

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمدلله الّذى جعلنى من الطّلّاب، و صيّرنى من أحباب المعصومين الأطياب الأنجاب، و جرّعنى بجرعة من كؤس تيّار بحار الكتاب بوساطة واسطة الفيوضات المفاضة من ربّ الأرباب إلى سكنة التراب، العلّة الغائيّة لعالم الأمر والأسباب، بدر سماء الولاية و الخلافة و الإمامة و المعانى و الأبواب، سيف الله المسلول على كلّ كافر و منافق و مخالف مرتاب، قتّالاً لكفرة الفجرة النّقاب، فلذة كبد النّبىّ المستطاب، ناظر حدقة أمير المؤمنين أبى تراب، ثمرة شجرة حديقة الصّدّيقة أمّ الأنجاب، الإمام القائم المهدىّ ابن‌الحسن العسكرى ـ روحى فداه ـ فى كلّ باب.

و أصلّى على جدّه مفخر الأنبياء الأطياب و آبائه المعصومين؛ الذين هم على أراضى القلوب فى إفاضة المعارف سحاب و المتّقين من الأصحاب.

غبّ ذا يقول الفانى الجانى محمّدبن سليمان الطّبيب التّنكابنىّ:

إنّ هذا الطّرس هو المجلّد الثّانى من توشيح التّفسير فى تفسير الكتاب من

قصر الذرّاع و عدم الباع و قلّة البضاعة فى هذا الباب.

و أقول: و أنّى للفقيه الخوض فى لجج اللّباب و كيف الغمر فى قاموس يمّ آيات الملك الوهّاب و أين القشر من اللّباب، و الماء من السّراب، و البازى من الذّباب و مع ذلك مع بضاعة مزجاة ببركات ابى‌تراب شمّرت الذّيل لتفسير الكتاب الصّواب.

فأقول: الباب الثالث فى تفسير الكتاب حذو التّرتيب المشتهر بين الأصحاب و أبدأ بتفسير الاستعاذة حسبما جرت عليه الآداب.

و أقول: أعوذ بالله السّميع العليم من الشّيطان الرّجيم

الكلام فى تتميم المرام يتمّ برسم مراحل:

الأولى: إعلم أنّ العوذ و العياذ و المعاذ و المعاذة و الاعاذة و الاستعاذة و العوذة على ما استقريناه فى كتب الجمهور لكلّ واحد منها معنيان، كلّ واحد منها مشهور: أحدهما الالتجاء و ثانيهما الالتصاق. فعلى الأوّل أعوذ أى ألتجىء إلى رحمة الرّبّ الغفور، و عصمته إيّانا عن الوساوس و الغرور و على الثّانى ألصق نفسى بفضل الإله الصّبور.

و الشّيطان إمّا من شيطن أى بعد، كما هو فى لغة العرب مذكور، سمّى شيطاناً لبعده عن ساحة العزّ و الحضور، و إمّا من شاط، إذ أبطل؛ سمّى به كما هو فى كتب اللّغة مسطور و حينئذٍ سمّى كلّ متمرّد من الجنّ و الإنس به لأنّه كالباطل فى نفسه لإبطاله لمصالح نفسه بلا ستور.

و الرّجيم فعيل بمعنى المفعول بمعنى الرّجم، سمّى به لأنّه مرجوم بشهاب ثاقب كما هو فى الكتاب مزبور.

الثّانية فى ماهيّة الاستعاذة:

و هى فى الاصطلاح ـ كما هو ظاهر القرآن و عن الإمام مأثور ـ الالتجاء

و الاتّصال بمبدأ المبادى، و الانقطاع و الانفصال عن غيره من الأحبّاء و الأعادى حتّى يتنوّر بمظاهر النّور. فإنّ كلّ ممكن إذا كان فى الوجود مفتقراً إلى غيره، ففى الأفعال و الأعمال افتقاره بالأولويّة ضرور، فكلّ شىء من الأشياء علماً و عملاً من الأفاعيل الطّبيعيّة و الإراديّة فى مقام الوقوع و الصدور لايمكن إلّا بمشيّة و إرادة إلاهيّة بلا محذور.

فأمّا ما دار على ألسنة المشهور و اندرج فى كتب الجمهور من أنّ المنطق تعصم عن الخطأ فهو على نحو الإطلاق من القصور و القول به بلا ملاحظة عواقب الأمور فى غاية الفتور؛ إذ تلك العصمة تتوقّف على العصمة فى مراعات المسفور فيحتاج إلى ميزان آخر فيتسلسل أو يدور، فلابدّ فى الاعتصام المزبور من الانتهاء إلى معصوم بالذّات و هو الرّب الغفور؛ فينتج الأمر المسطور أنّه لابدّ من التّوسّل و التّوكّل على الله ـعزّو جلّ ـ فى كلّ الأمور بلا حجب و ستور.

تنبيهات:

الأوّل: إعلم أنّ الاستعاذة لاتتمّ إلّا بعلم و حال و عمل و أفعال.

أمّا العلم، فهو علم العبد بنفسه من حيث الأحوال فى المبدأ و المآل و بكونه عاجزاً عن جلب المنافع و دفع المضّار الدّينيّة و الدّنيويّة بالاستقلال و إنّما القدرة عليهما ثابتة للقادر ذى الجلال بحيث لايقدر أحد غيره على تلك الأفعال، و إذا اعتقد ذلك، حصلت فيه حالة هى انكسار و تواضع للقادر المتعال و يعبّر عن تلك الحالة بالتّضرّع و التّذلّل و الخضوع عند التّحليل و الانحلال، و عند ذلك حصلت صفة أخرى فى القلب و أخرى فى اللّسان.

و الأولى إلتجاء القلب إلى الله الفعّال ليصونه عن الآفة و الإذلال و يخصّه بإفاضة الخيرات و الحسنات فى العاجل و الآجال.

و أمّا الّتى فى اللّسان فهى أن يصير معبّراً به عمّا فى جنانه بصدور الأقوال

و ذلك هو الاستعاذة بالله على نحو الكمال و الاستكمال.

فظهر من جميع ذلك أنّ الاستعاذة علم العبد بنفسه فى الأحوال و بربّه القادر المتعال؛ فما لم يعرف أحد عزّة الرّبوبيّة و ذلّة العبوديّة لايتحقّق منه الاستعاذة بلا اشكال.

الثانى: قد وقع الأمر بها مطلقاً و مقيّداً فى القرآن؛كقوله تعالى: ﴿ **و قُلْ رَبِّ أعُوذُ بِك مِنْ هَمَزاتِ الشَّياطينِ** ﴾[1] و قوله تعالى: ﴿ **و إذا قَرَأتَ القُرآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيمِ** ﴾.[2] و سرّ الاختصاص بوقت قراءة القرآن: أنّ كلّ أحد فى كلّ مقام له شيطان، فكلّما كان المرء أفضل، فشيطانه أقوى و أغوى لذلك الإنسان و لمّا كانت حالة القراءة و سماع الآيات أعلى المقامات، وقع الأمر من الملك المنّان بالاستعاذة عن ذلك الشّيطان المعروف بالبعد و الطّرد عن الله، فلهذا أتى به بصيغة المبالغة فى البيان.

الثّالث: قد ظهر عند التدبّر فى الأعيان و التفكّر فى أحوال الأبدان بحسب المشاعر و الرّوازن أنّ البدن يشبه الجحيم، و أبواب النّيران، و زبانيته الحواسّ الظاهرة و ما هو فى الأبدان بطنان من الحواسّ الباطنة و القوى الطبيعيّة و الشّهوة و القوّة الّتى هى للغضبان و كلّ واحدة منها لها أفراد لايحيط بها نطاق البيان؛ فاعتبر عدم نهاية الباصرة فإنّ مدركاتها غير متناهية فى الإمكان، و يحصل من ابصار كلّ واحد أثر خاصّ هو البعد من المبدأ المنّان؛ فينزّل القلب عن أوج العالم الرّوحانى إلى حضيض عالم الجثمانى؛ إذ كلّما دخل فى القلب من روازن الحواسّ و القوى يشغله بالعيان عن تذكار الملك المعبود الحنّان، فكيف يتيسّر للقلب عن هذه الظّلمات الهاوية إلّا بالاستعاذة بالملك الدّيّان؛ فالاستعاذة فى كلّ مكان و زمان

---

(١) المؤمنون: ٩٧.

(٢) النحل: ٩٨.

لكلّ أمر و شأن ممّا يحكم العقل برجحانه عند الامعان.

فحاصل الاستعاذة تطهير اللسان عمّا جرى عليه من غير ذكر حضرة السّبحان ليستعدّ لذكر الله و تلاوة القرآن، و تنظيف القلب عن وسوسة الشّيطان ليتهيّأ للحضور لدى المذكور و يجد الحلاوة من عالم الإمعان و المعان.

الرابع: قد ثبت فى العلوم العالية المتعالية أنّ كلّ فرد من أفراد الإمكان له من جهة كمال، ومن أخرى فقر و نقصان؛ و لكلّ منها عشق و شوق إلى الكمال، و الى ما هو له فى حيّز الفقدان.

و لذا حكم أساطين جهابذة الأفاضل و صناديد العلماء الأعيان أنّ العشق و الشّوق فى أفراد الإمكان فى مقام السّريان ثمّ اختصّ مابين أشخاص الإمكان الإنسان بخاصّيّة هى تطوّره فى الأطوار، فما من منزلة و مكان الّا و يطلب ما هو أعلى و أثقل فى الميزان، و ليس لمراتب الكمال نهاية و كذا درجات الحرص و الشّوق و هما عن الألم لايخلوان، و أتمّ الكمالات أن يكون العبد فى مقام القربان؛ فما دام الإنسان بعد فهو بعد فى ألم الحرمان، محترق بنار الهجران، مملوّ بمرض الحرص و آفة الفقدان. فهذا داء دواؤه الرّجوع إلى الملك المنّان؛ فلابدّ من الاستعاذة من الشّيطان؛ لأنّه مبدأ كلّ شرّ و نقصان ومنشأ الحرمان و الخسران.

المرحلة الثّانية: إعلم أنّ الملك المنّان أمر بالاستعاذة عند الابتداء بالقرآن والاختتام به أيضاً كما شهد به المعوّذتان، و السّر فيه الإيماء إلى أنّ تمام المعارف المندمجة فى الفرقان و الحقائق الرّاسخة البنيان، بل حقيقة العبوديّة و الوصول إلى أقصى مراتب الرّبوبيّة ليس إلّا الالتجاء بالخالق الديّان و الاستعاذة من الشيطان.

المرحلة الثّالثة: إعلم أنّ الله عزّوجلّ أمر بالاستعاذة عن الشيطان أبى الشّرور والفساد فى ثلاثة عشر موضعاً من الكتاب فى التّعداد، و اختيار هذا العدد لعلّه إيماء و إرشاد إلى أنّ ممرّ الشّيطان و مجراه فى ثلاثة عشر بلانقصان و ازدياد؛

لأنّ الصّادر من الإنسان إمّا علم و اعتقاد أو عمل؛ لأنّ للإنسان روحاً و جسماً و الأفاعيل الرّوحانيّة إدراك و علم و اعتقاد. و أمّا الفعل فله إلى جهة الجسمانيّة استناد و درجات العلم و الإدراك ستّة و مراتب العمل سبعة و المجموع ثلاثة عشر بلانقص و ازدياد و ممرّ وساوس الشّيطان لايخلو من تلك الأعداد.

أمّا مراتب العلم فلأنّه إمّا علم بالمبدأ أو الصّراط المستقيم أو المعاد أو أحوال الواصلين أو الهالكين أو تعمير مراحل أسفار العباد. و أمّا الأعمال و الأفاعيل الّتى للشّيطان فيها ممرّ فإمّا أنّ الحواسّ الظاهرة فيها عماد أو الباطنة من الحواسّ لها إسناد و هى على قسمين: الحسّ المشترك و الواهمة؛ إذ بهما فى العمل اعتماد، و أمّا الحافظة و الخيال فشغلهما حفظ مدركات الأولیين و غيره منهما لا يراد، و أمّا المتخيّلة فعملها التّصرف فى محفوظات الأوليين فعمله عليه لايزاد و هاتين مع الخمس الظاهرة سبعة عدد أبواب جهنّم الّتى لأهل العناد و إذا كانت تلك السّبعة مطيعة للرّوح، صارت ثمانية بعدد أبواب الجنان لأهل السّداد؛ فلذلك أمر الله بالاستعاذة بهذه.

المرحلة الرّابعة: قد يتوّهم المنافات بين قوله تعالى: ﴿ **إنّ عبادى ليس لك عليهم سلطان** ﴾[1] و قوله تعالى: ﴿ **و إمّا ينزغنّك من الشّيطان نزغ فاستعذ بالله من الشّيطان الرّجيم** ﴾[2] حيث إنّ الأوّل دلّ على أنّ الشيطان ليس له سلطان على خلّص العباد؛ بل إنّما سلطانه على الّذين يتولّونه من أرباب العناد، و الثانى دالّ سلطنته على العلّة الغائيّة للإيجاد.

و الجواب عن هذه الإيراد بوجوه دافعة للفساد:

الأوّل: أنّه ورد أنّ الله لمّا أمر النّبى بالخير و السّداد و مكارم الأخلاق فقال:

---

(۱) الحجر: ۴۲.

(۲) الأعراف: ۲۰۰.

يا ربّ، ربما يكون الغضب فى الاشتداد فما المفرّ من هذا الفساد؟ فنزل قوله تعالى: «و إمّا ينزغنّك» يعنى لو خفت ممّا هو من سنخ الشّيطان فاجعل الاستعاذة من الأوراد و بهذا يتخلّص عن الإشكال و الإفساد فى قوله: «و ما أنسانيه إلّا الشّيطان» فلم يقع سلطانه على النّبىّ الّذى هو أفضل العباد.

الثّانى: ما عن بعض الأمجاد الأنجاد من أنّ النّزغ أوّل الوسوسة لا المسّ؛ فإنّ المسّ بعد التّمكّن و الاستعداد و السّلطنة تتحقّق عند المسّ لا النّزغ و هذا أيضاً فى رفع اللّداد من الوجوه الجياد.

الثّالث: أنّ هذا الخطاب للأمّة منه يراد من باب «إيّاك أعنى و اسمعى يا جاره» كما مرّ فى المجلّد الأوّل و هو أيضاً من بعض الصّناديد النّحارير الأنجاد.

الرّابع: أنّ ترك الأولى فى مثل المقام هو المراد و قوله: حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين، عليه من الاشهاد.

المرحلة الخامسة فى المستعاذ به و هو أحد أركان الاستعاذة:

لاريب أنّ المستعاذ به هو الله المبرّأ عن الأضداد؛ لكن ورد فى الشّرع أعوذ بالله، و أعوذ بعفوك من عقابك، و أعوذ برضاك من سخطك، و أعوذ بكلمات الله التامّات و غيرها من الصّفات، و المراد بكلمة الله هى مايفاد من قوله تعالى: «كن فيكون». فالصّوت و الحرف من الكلمة لايراد؛ بل هى وجود صرف مفارق عقلىّ مخلوق مقدّس أمرىّ واسطة بين الله و بين العباد، و الدّليل عليه وصفها بالتّامات؛ فإنّ ما دخل فى الإنوجاد إمّا ناقص أو مستكف أوتامّ أو فوق التّمام بلانقص وازدياد. فالأوّل كالأجسام و ما يحلّها و المستكفى منه نفوس الفلك يراد ونفوس الأنبياء ما داموا فى عالم الكون و الفساد حيث إنّها لهم تفتقر إلى سبب خارج عن مقوّم ذاتها فى الكمال و الرّشاد، و التّام كالعقول المفارقة حيث لم يكن لها انتظار فى الاسترشاد و إنّما تمام كلّ منها معه و غايته لايفارقه أبد الآباد و هو مبدعها

والمتكلّم بها المبرّأ من الأضداد و الله فوق التّمام و غاية الغايات؛ إذ به تمام كلّ شيء و حياة كلّ حيّ و نور كلّ ذی ضوء و ظلّ و فیء و داء كلّ مرض و عيّ والسّير و الحركة إليه طيّ و هو لكلّ عطشان ريّ، فهم المراد حتّى تسلك سبيل السّداد.

المرحلة السّادسة في المستعاذ منه:

و هو فی الحقيقة حقيقة كلّ شیء، مانع من الوصول إلى مرتبة الخير و الكمال من ذوات الشّرور اللّازمة و العارضة الّتی هی فی باطن الإنسان فی حيّز الإدخال؛ كقواه المدركة المحرّكة الّتی رئيسها الواهمة المطيعة للشّيطان فی الضّلال، و وساوسها الّتی فی حيّز الإبطال؛ سواء فی القضايا الكاذبة الاعتقاد و غيرها من الأمانی و الآمال، أو من أنّ الأشياء الضارّة الخارجة؛ سواء كانت إنسانيّة كالعدوّ الّذی فی مقام الإذلال أو الخصم الّذی فی ورطة الإضلال أو حيوانيّة كالعقارب و السّباع و الموذی القتّال أو نباتيّة كالسّموم المهلكة على كلّ حال أو جماديّة كالسّيف و السّهم و السّنان المورث للملال أو من الأجسام البسيطة فلكيّة كانت كالشّمس و القمر فی أثرهما من الزّوال من التّسخين و التّبريد المفرطين فی الحال، و كالكواكب فی النّحوس و النّظر و الوبال أو عنصريّة كحرق النّار و طوفان البحار و سقوط الجبال و كثرة الأمطار المخربة للدّيار و خسف الأرض بالزّلزال. فهذه و إن تضمّنت خيرات كثيرة، لكنّها تتضمّن شروراً فی غاية الاقلال؛ فلذا لابدّ أن يستعيذ الإنسان منها على كلّ حال و حسبك المعوّذتان على هذا المرام فی مقام الاستدلال.

المرحلة السّابعة فی المستعيذ

إعلم أنّ المستفاد من الكتاب و أخبار الآل و عقول أرباب الكمال أنّ المستعيذ كلّ نفس فی كلّ حال. ألاترى أنّ نوحاً استعاذ فی مقام السّؤال فأعطى السّلام والنّجاة من الأهوال، و استعاذ يوسف فصرف عنه السّوء و الفحشاء و الضّلال،

واستعاذت امرأة عمران فجعلها الله فی حيّز القبول و الإقبال، و أمر الله نبيّنا بالعوذة فی جميع الأحوال، و إذا كان أحوال الأنبياء و الأولياء كذلك، فكذلك غيرهم بلامقال.

المرحلة الثّامنة: قد ظهر من المراحل السّالفة المستعاذ له و العلّة الغائيّة للاستعاذة و هو حفظ النّفس و البدن عمّا هو شرّ و وبال حتّى يصل إلی درجات الكمال و يتهيأ له القرب و الوصال. فإذا قلت: أعوذ بالله، لابدّ أن تنوی جميع الأمانیّ و الآمال.

المرحلة التّاسعة: اختلف آراء أرباب الفضل والإفضال فی كيفيّة التّلفظ. بالاستعاذة بالقادر المتعال بعد اتّفافهم علی التّعوّذ قبل قراءة آيات كتاب ذی الجلال

و الأظهر عندی ما نطق به المعصومون من الآل؛ فإنّهم لمعاضل الأحكام و بيان الحرام و الحلال حلّال فلنرجع إليهم و نتّبعهم و نقلّدهم فی كلّ مقال.

و الأمام الممتحن أبوالقائم ـعليه السّلام ـ الحسن فی تفسيره قال: أعوذ بالله السّميع العليم من الشّيطان الرّجيم.

فنداه به علی كلّ حال و ندع غير ما ذكر من الأقوال.

المرحلة العاشرة فی نكات جيّدة:

النّكتة الأولی: إعلم أنّ الله القادر المختار كأنّه يقول: عبدی، قلبك بستان لی ومحلّ سكون و قرار و قد أدخلت معرفتی فيها بلا امتناع و إنكار فأدخلك بستانی، و أجعل لك فيها الاستقرار و لكنّك ما أنصفتنی لأنّك قبل دخولك فی دار القرار أخرجت عدوّك الشّيطان بالذّلّة و الخيبة و الإمرار و أنا دخلت بستانك منذ سبعين سنة من الأعصار و لم يصدر منك ما يحصل لعدوّی الفرار.

فيقول العبد: أنا عاجر عن الإخراج و قد كان لك الاقتدار.

فيقول الله: أنا أجعلك قادراً لطّرد هذا الظّالم الغدّار فاستعذ منه بالملك المقتدر القهّار.

فإن قيل: إذا كان القلب بستان الله فعليه طرد هذا الجبّار، قلنا: من أضاف سلطاناً فالمضيف يكنس الدّار؛ كما شهرت به العادة فى الأعصار و الأمصار و هو اللازم فى الاعتبار.

النّكتة الثّانية: كأنّ الخالق المختار يقول: عبدى ما أنصفتنى إذ حصل بينى و بين الشّيطان الانكدار بعدم سجوده لجدّك عند أمرى و حصل منه الاستكبار، و مع هذا فهو يعاديك سبعين من السّنين، و هو عندك من الأخيار، و أنت تحبّه و تطيعه و تمتثل أمره فى آناء اللّيل و أطراف النّهار.

النّكتة الثّالثة: كأنّ الله يقول عبداً: ما علمت أنّ هذا الجبّار أقسم لأبيك أنّه له لمن النّاصحين، و مع ذلك أخرجه عن دار القرار، و أمّا فى حقّك فأقسم أن يضلّك، و مع ذلك تطيعه فى الأعلان و الأسرار، فاستعذ بالله حتّى تنجو من هذا الغدّار فى الأخطار.

النّكتة الرّابعة: السّرّ فى أداء الاستعاذة بلفظ الإخبار إمّا لأنّه دعاء أو للتّفأّل بالوقوع كما هو عادة الأبرار أو التّجنّب عن لفظ الأمر لرعاية الأدب مع الملك الجبّار.

النّكتة الخامسة: لو قيل: المستعيذ من الشّيطان يجعل الخوف عنه فى معرض الإظهار مع أنّه لايحسن الخوف إلّا من الملك القهّار، قلنا: ليس الخوف من الرّجيم الغدّار؛ بل هو موافقة للمحبوب حيث أبعده عن ساحة الاعتبار أو انّه خوف من الملك الغفّار بمنع اللّطف الخفىّ الّذى عليه المدار.

النّكتة السّادسة: قد ورد فى الأخبار: أنّ الشّيطان يفرّ من القارئ، فلم يستعاذ من هذا الغدّار؟

و الجواب: أنّ المراد لعلّه إذا اجتمع شرائط القراءة، يحصل منه الفرار؛ و من جملة الشّرائط تقديم الاستعاذة حسبما أمر به الله الغفّار، أو إنّه يفرّ و لكن يبقى من وساوسه السّابقة الآثار. فحينئذٍ يستعيذ لرفع تلك الأغيار و استخلاص الأذكار.

سورة فاتحة الكتاب

مكّيّة عن ابن‌عبّاس و قتادة، و مدنيّة عن مجاهد. و قيل: أنزلت مرّتين: بمكّة مرّة و بمدينة أخرى.

و هى سبع آيات لاخلاف فى جملتها كما فى مجمع البيان و الكلام فى تحقيق المرام من هذه العبارة يقع فى مقامات:

الأوّل فى معنى لفظ السّورة:

وقد مرّ فى المجلّد الأوّل من هذا الكتاب تعريف السّورة، فلا افتقار إلى التّذكار.

الثّانى: فاتحة الشّىء اسم لأوّله كالخاتمة لآخره و هو الدّائم على ألسنة الأخيار و هى فى الأصل إمّا صفة؛ لأنّها كالباعثة على فتحه عند الإذّكار أو مصدر بمعنى الفتح؛ كالكاذبة بمعنى الكذب، و الفاطرة بمعنى الإفطار أو اسم آلة؛ كالباصرة فليست بمعنى الإبصار.

الثّالث: إضافة السّورة إلى الفاتحة ـ كيوم الأحد ـ من إضافة العامّ إلى الخاصّ عند حقيق الاعتبار، فهى لاميّة لأنّ المضاف إليه ليس ظرفاً للمضاف و لاصادقا عليه و على الأغيار، و ليس من شرطها أن يكون للّام فيه موقع الإظهار؛ بل يكفيه إفادة الاختصاص و الانحصار؛ كطور سينا و نحوها من الإضافات الّتى على الألسنة يدار.

و ما قيل من أنّ إضافة العامّ إلى الخاصّ قبيحة فى الأنظار، فليس على إطلاقه فى حيّز الاعتبار؛ بدليل صحّة «شجر الأراك»، و «علم الفقه»؛ بل هو فيما كان كون المضاف فرداً للمضاف إليه فى حيّز الاشتهار؛ كإنسان زيد و لذا حكم بعلميّة مجموع شهر رمضان غير واحد من العلماء الأحبار.

الرّابع: إضافة الفاتحة إلى الكتاب إضافة الجزء إلى الكلّ بلا عثار، فهى أيضاً لاميّة؛ إذ المراد بالكتاب الكلّ لا الكلّى؛ إذ لا أوّل للكلّى فى الأنظار.

و تجويز كون الإضافة بمعنى «من» التّبعيضيّة سهو؛ لأنّ الإضافة بهذا الاعتبار ممّا أبطله أرباب النّحو بلا غبار، و التّبيينيّة تصحّ إذا كان بينهما عموم من وجه؛ كخاتم فضّة و فقده لايحتاج إلى الإظهار.

الخامس: الكتاب مصدر ثالث لكتب، فيقال: كتب كتباً و كتابةً و كتاباً؛ فهو بمعنى المفعول عند دقيق الأنظار و هو بمعنى الجمع بلا استتار.

قال الله تعالى: ﴿ **بسم الله الرّحمن الرّحيم** ﴾

قد فصّلنا الكلام فى التّسمية لفظاً و معنىً، لغةً و إعراباً فى المجلّد الأوّل من تعليقتى على السّيوطى المسّماة بتذكرة الرّضيّة و المفسّرون و ان أطنبوا المقال فى هذا المجال؛ سيّما فى الدّقائق اللفظيّة و المطالب الأدبيّة، إطناباً خارجاً عن مقتضى الحال و بعضهم أطنبوا من حيث القوانين الفلسفيّة، و المقاصد الحكميّة، إطناباً مورثاً للملال و مخالفاً لظواهر شرع القادر المتعال و نحن نمشى بين التّفصيل و الإجمال و نسلك مسلك الاعتدال.

فنقول: الكلام فى البسملة يقع فى مراحل:

الأولى: قد ورد عن أمير المؤمنين و قائد الغرّ المحجّلين: «أنّ علوم القرآن المبين جمّة و مجتمعة فى فاتحة الكتاب، و علمها مجتمعة فى البسملة و علمها فى الباء مكين و أنا نقطة تحت الباء» و هذا الخبر من المعاضل المشتهرة عند المتفطّنين.

و تحقيق المقام أنّ علم القرآن إمّا يتعلّق بمعرفة المبدأ و مبدع المخلوقين أو بمعرفة المعاد و حشر الأجساد أو بمعرفة ما بينهما و هو الصّراط المستقيم المتين و المجلّد الأوّل لبيان هذا المقصد الأسنى ضمين و مجموع ذلك فى تلك السّورة مسطورة غير مستورة لأهل اليقين. فإنّ أوّلها إلى «اهدنا» معرفة للرّبّ المبين و قوله: «يوم الدّين» معرفة المعاد بـلاشين و قـوله: «اهـدنا» هـو عـلم الصّـراط المستقيم المستبين، و معرفة المراحل بين المعرفتين.

و مجموع علوم تلك السّورة مندمجة فى الباء بلاشين؛ فإنّ لفظ «الله» يتعلّق بالمبدأ، و «الرّحيم» بمعاد الواصلين، و «الرّحمن» لمعرفة ما بين المعرفتين.

و أمّا جامعيّة الباء لمراتب العرفان فهو أشكل ممّا مرّ فى البيان، و ذلك مدلول قول من قام بسيفه عمود الإيمان: «العلم نقطة كثّره الجاهلون» أو الجهّال عـلى اختلاف الرّواية.

قال بعض المتأخّرين من أرباب العرفان: النّقطة الّتى فى هذه الرّواية هى ما أخذ عن العلماء المشار إليهم بالبنان، المبرّئين من الجهل و النّسيان، المنزّهين عن العصيان.

و الإشارة إليه على جهة الاختصار فى التّبيان: «أنّ الوجود هو الفـايض عـن الملك المنّان لا من شىء كان فيجب أن يكون جوهراً و إلّا لكان عرضاً؛ إذ لا ثالث فى بيداء الإمكان و لو كان عرضاً، استلزم سبق معروض، فيدور أو يتسلسل و هما باطلان، و الوجود منه خلق جميع سلاسل الإمكان و مدخول لفظة من هو المادّة؛ كالخاتم من الفضّة» هذا محصّل كلامه مع زيادة و النّقصان.

و عن بعض الفلاسفة من أصحاب الإيمان: أنّ النّقطة هو الوجـود المـتطوّر بأطوار الإمكان بناء على وحدة الوجود؛ كما قال به بعض أرباب الشّهود و هو فى الضّعف بمكان.

و أمّا كون أمير المؤمنين نقطة تحت الباء فوجهه السّليم البنيان: أنّ نقطة تحت الباء كما تميّزها عن التّاء و الثّاء و ما شاكلها، فأنا مبيّن القرآن، و حامل معانى الفرقان.

و أمّا على مذاق بعض أرباب العرفان فالنّقطة تحت الباء أوّل تعيّنات الألف فالباء مقام المشيّة و الفعل و كذا أمير المؤمنين فإنّ مقامه مقام المشيّة.

و هذه الفقرة الآخرة سليمة و الأولى تتفرّع على وحدة الوجود، و لايجترى عليه اللّسان.

الثّانية: الباء إمّا للاستعانة او الإلصاق أو الملابسة و على التّقادير الثّلاثة فالمتعلّق لحرف الجرّ إمّا هو من أفعال العموم أو الفعل المستفاد من معنى الباء أو الابتداء أو الفعل المستفاد من المشروع فيه كأكتب فى الكتابة، و أشرع فى الشروع، و أكل فى الأكل و هكذا و مضروبه فيما مرّ اثنا عشر قسماً.

و على التّقادير فالاسم إمّا ناقص أو مثال و مضروبهما فى ما سبق أربعة و عشرون قسماً.

و على التّقادير فالمتعلّق إمّا مصدر أو فعل أو اسم فاعل و الفعل إمّا ماض أو مضارع. و مضروبها فيما مرّ ستّة و تسعون قسماً.

و على التّقادير فإمّا يقدر المتعلّق مقدّماً أو مؤخّراً و مضروبها فيما مرّ اثنان و تسعون و مائه.

و على التّقادير فالاسم إمّا زائد مقحم بين الجارّ و المجرور أو غير زائد ومضروبهما فيما سبق أربعة و ثمانون و ثلثمائة.

و على التّقادير فالاسم إمّا يراد منه الألفاظ و الحروف أو المعانى أو كلاهما و مضروبهما فيما سلف اثنان و خمسون و مائه و ألف.

و على التّقادير فالاسم إمّا عين المسمّى أو غيره و مضروبهما فيما ذكر أربعة و ثلثمائه و ألفان.

ثمّ إنّ «الله» إمّا سريانىّ أو عربىّ من لاه أو من وله أو من أله، و على التّقادير الأربعة فهو إمّا أصله الاله أو أصله لاه و على التّقادير الّثمانية فإمّا هو علم بالوضع التّعيينى أو بالغلبة أو وصف؛ فهذه أربعة و عشرون قسماً و مضروبهما فيما مرّ ستّة و تسعون و مائتان و خمسة آلاف و خمسون ألفاً.

وعلى التّقادير فالرّحمن و الرّحيم إمّا مرفوعان أو منصوبان أو مجروران ومضروبهما فيما مرّ ثمانية و ثمانون و ثمانمائة و خمسة آلاف و ستّون ألفاً ومائة ألف.

ويمكن تصوير الصّور بأكثر ممّا ذكر ككون الرّحمن مرفوعاً و الرّحيم مجروراً أو منصوباً و بالعكس، و غير ذلك من الصّور.

ولقد فصلّ الكلام فى تلك المباحث البيضاوىّ و أطنب محشوّ كلامه كالشّيخ البهائىّ منّا فى شرحه على البيضاوىّ و فى تعليقته عليه، و عبد الحكيم من العامّة وغيرهما، و نحن نرتكب بعض الكلام فى بعض المراحل فانتظر.

الثّالثة: عن التوحيد و تفسير الإمام ـ عليه السّلام ـ عن أمير البررة، قاتل اللئام أنّه قال: بسم الله أى أستعين على أمورى كلّها بالله[1] و هذا يقوى كون البسلمة للاستعانة فى المقام.

و عن العيون و العلل، عن الرّضا ـ و عليه و على آبائه التّحيّة و الإكرام ـ يعنى اسم [على] نفسى بسمة من سمات الله و هى العبادة قيل له: ما السّمة؟ قال: العلامة.

و منه يستفاد أنّ كون الباء للملابسة و هو المرام يمكن كون متعلّق الجارّ الفعل المشتقّ من المصدر المشروع فيه للأنام كأكل فى الأكل، و أكتب فى الكتب و يقويّه ما ورد عن أمير المؤمنين، قائد البررة الكرام و إن يستفاد من الخبر السّابق عن هذا الإمام أنّ المتعلّق فعل خاصّ هو مفاد الباء فلاحظ الكلام.

---

(١) تفسير الامام ﷺ / ٢١.

ثمّ تقدير المتعلّق مؤخّراً أقوى لدى أولى الافهام؛ لإفادة الاختصاص فى مقابل الابتداء بأسامى الأصنام كما وقع من الكفّار اللّئام.

ثمّ كون الاسم فى الأسماء المحذوفة الأعجاز مذهب البصريين من الأعلام و كونه من السّمة مذهب الكوفيين و يقويّه خبر الرّضا[1] ـ عليه السلام ـ و إن قوىّ الأوّل أنّ جمعه أسامى لا الأوسام.

و همزة الاسم محذوفة لفظاً و خطّاً لكثرة الدّوران فى ألسنة الأنـام المـوجبه للخفّة و التّقليل فى الكلام، و لحصول الخفّة كسرت الباء فى المقام.

الرّابعة: قد يرجّح كون الباء للمصاحبة أنّ الاستعانة تفيد الآليّة بلاكـلام كـما تقول: كتبت بالأقلام و الآليّة للتّبعيّة مبتذلة عند العوامّ.

و قد يرجّح الاستعانة بإشعارها بكون ذكر اسم الملك العلّام عند ابتداء الفعل وسيلة إلى وقوعه على الوجه الأكمل التّامّ حتّى كأنّه لايتأتّى و لايوجد بدون التّبرك بذكره فى الأيّام و المصاحبة عريّة عن ذلك الإيهام.

و الأقوى فى متعلّق الباء الخاصّ الفعلىّ المؤخّر؛ إذ العام كمطلق الابتداء يوهم بظاهر الكلام قصر الاستعانة على ابتداء أفعال الأنام دون الأفعال بتمامها فيختلّ المرام، و أمّا الخاصّ الاسمى كقرائتى مثلاً يوجب زيادة تقدير بإضمار الخبر فى المقام؛ إذ تعلّق الظّرف به يمنع جعله خبراً عنه بلا إبهام؛ مع أنّ تقدير المضارع مفيد للاستمرار التّجدّدى و هو مطلوب أصحاب الافهام، و المقدّم كاقرؤ بسم الله مفوّت لانحصار الاستعانة على اسم الملك العلّام.

و قد فصّلت الكلام فى مباحث البسملة فى المجلّد الأوّل من تعليقتى عـلى السّيوطىّ فإنّها كافية للعلّام الفهّام.

الخامسة: يحتمل استدراك الاسم و زيادتها كما عليه جمع من الأجلّة الكرام

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ / ٢٦٠.

و يحتمل كون المراد منه اللّفظ المركّب من الحروف، و شرافته باعتبار المسمّى فى مقام الانفهام؛ و لكنّ الاسم عند جمع من أرباب الحكمة و العرفان جواهر مجرّدة مبرّئة عن الخلل و الانثلام؛ فإنّ نظرهم إلى أصل كلّ شىء و ملاك أمره من غير الاحتجاب بالخصوصيّات الّتى تدخل فى الأوهام؛ فالاسم عند هؤلاء الأقوام أعمّ و أشمل من أن يكون ألفاظاً مسموعة أو صورة داخلة فى الأفهام أو عيناً أوجدها خالق الأرواح و الأجسام.

قيل: و هذا العرف يطابق عرف كلام الملك العلّام و أحاديث أئمّة الأنام؛ فإنّ الاسم فى قوله تعالى: «سبّح اسم ربّك الأعلى» و «تبارك اسم ربّك ذوالجلال والإكرام» يبعد أن يكون المراد به الحرف و الصّوت الحادث فى أفواه الأنام؛ لأنّهما من عوارض الأجسام و ما هو كذلك كان أخسّ الأشياء فى المرتبه و المقام، فكيف يكون مسبّحاً و مقدّساً عن النّقائص و الأعدام؟

و القول بكونه من مجاز الحذف أو المجاز فى التّسمية بلاضرورة داعية مع وجود المعنى الحقيقى من غرائب الكلام؛ فما ذكر سابقاً من معنى الاسم هو المقصود و المرام؛ فلهذا وقع التّبرّك باسمه ذى الجلال و الاكرام و وقع التّوسل باسمه لطلب الحوائج و كفاية المهامّ فى مثل «بسم الله الشّافى و الكافى و المعافى و الّذى لايضرّ مع اسمه شىء فى الأرض و لا فى السّماء» و نحوه من الكلام.

و قد ثبت عند محقّقى الأعلام أنّ المؤثّر فى جواهر الأكوان ليس إلّا خالق الأنام أو ملك مقرّب بإذنه؛ فلاتأثير للعوارض الجسمانيّة الّتى منها اللّفظ و الكلام فى الأشياء الجوهريّة فى مقام الإيجاد و الإعدام. نعم تؤثّر الأذكار و الأوراد من جهة معانيها و اتّصال النّفس عند التّذكّر بمباديها الفعّالة العظام.

و قد روى محمّدبن يعقوب الكلينىّ ثقّة الاسلام فى كتاب الكافى، فى باب حدوث الأسماء حديثاً يصرّح بالمرام عن بحر الحقائق، كاشف الأسرار والدقائق،

جعفربن محمّد الصّادق ـ عليه السلام ـ ما نطق ناطق و ذرّ شارق: إنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ خلق أسماً بالحروف غير متصوّت، و باللّفظ غير منطق، و بالشّخص غير مجسد، و بالتّشبيه غير موصوف، و باللّون غير مصبوغ؛ منفى عنه الأقطار، مبعد عنه الحدود، محجوب عنه حسّ كلّ متوهّم، مستتر غير مستور ـ الحديث.[۱]

و مقام الأسماء عند غير واحد من الحكماء مقام الفعل.

و اعلم أنّ العلّامة المجلسىّ فى أوّل البحار حكم بكفر من قال بإثبات مجرّد غير الملك العلّام و كذلك غير واحد من العلماء العظام.

و التّحقيق عند بعض أرباب الأفهام أنّ عالم الجبروت هو عالم العقول و هو عالم المعانى و المراد بالمعانى المعانى الاصطلاحيّة الخاصّة و هى المجرّدة عن المادّة العنصريّة و الصّورة المثاليّة أعنى المرتبطة بالموادّ العنصريّة و المدّة الزمانيّة لا التّجرّد المطلق كما يتوهّمه الأكثر من عبارات الحكماء المتقدّمين؛ فإنّهم إنّما أرادوا ما ذكرنا و ما فهم و ما فهمه المتأخّرون من الحكماء و العلماء غلط، فإنّهم يريدون بالمجرّدات العقول و النّفوس و الأرواح، و يريدون بتجرّدها التّجرّد مطلقاً؛ يعنى أنّه لا مادّة له أصلاً و لامدّة و هذا هو التّجرّد الواجب و ما حكم به المجلسىّ فإنّما هو لفهمه أنّ المراد بالتّجرّد التّجرّد المطلق و كذلك كثير من المتأخّرين فهموا ذلك.

السّادسة: لفظ الله علم شخصىّ للذّات المقدّسة الجامعة لصفات الكمال، المبرّأ عن الشّين و الزوّال، لا اسم لمفهوم واجب الوجود ذى الفضل و الافضال؛ و إلّا لم تكن كلمة لا إله إلّا الله مفيدة للتّوحيد؛ لقيام الاحتمال بالنسبة إلى تعدّد أفراد ذلك المفهوم فى اعتقاد القائل بذلك المقال.

و المعارضة بأنّه لو كان كذلك لم يكن «قل هو الله» مفيدا لتّوحيد الملك

---

(۱) الكافى ۱ / ۱۱۲.

المتعال؛ لجواز كونه علماً لأحد أفراد الواجب ذى الجلال مع عدّهم السّورة من الأدلّة السمعية على التّوحيد فى مقام الاستدلال مدفوعة بأنّ ذلك الواحديّة و أمّا صدرها فيفيد الأحديّة بلا اختلال؛ أعنى على عدم قبول القسمة بأنحائها دالّ.

السّابعة: الرّحمن و الرّحيم صفتان مشبّهتان على جميع الأقوال من «رحم» بالكسر بعد أنّه إلى رحم بالضّمّ وقع الانتقال.

و الرّحمن أبلغ لأنّ ازدياد المبانى على زيادة المعانى دالّ، و هى إمّا باعتبار الكمّيّة و عليه يحمل ما ورد فى الاستعمال يا رحمن الدّنيا و رحيم الآخره؛ إذ رحمة الدّنيا للمؤمن و غيره فى حيّز الاشتمال و إمّا باعتبار الكيفيّة و عليه يحمل يا رحمن الدّنيا و الآخرة و رحيمهما و كما ورد عن الآل لجسامة نعم الآخرة بأسرها بخلاف نعمة الدّنيا فإنّها فى حيّز الصّغر و الزّوال.

فمعنى الرّحمن البالغ فى الرّحمة غايتها و لذا خصّ بالقادر المتعال دون غيره؛ لأنّه هو المتفرّد بالإفضال و من عداه من المنعمين فى الحال، فطالب بإحسانه إمّا ثناء دنيويّاً أو ثواباً فى المال رقّة الجنسيّة فى الأحوال أو إزاحة خساسة البخل ودناءة الحال. ثمّ الواسطة فى الإيصال فإنّ ذات النّعم و سوقها إلى المنعم عليه والاقدار كلّها صادرة عن القادر المتعال و تقديمه على الرّحيم مع أنّ العكس فى مقام التّرقّى هو متبادر أذهان أرباب الكمال لصيرورته باختصاصه به تعالى كالواسطة بين العلم و الوصف فناسب التّوسط فى المقال.

و فى ذكر هذه الأسماء فى البسملة الّتى هى مفتتح الكتاب تأسيس لمبانى الجود و الإفضال و تشييد لمعالم العفو و الرّأفة و الكرم فى المآل، و إيماء إلى سبق الرّحمة الغضب كما ورد فى الحديث القدسىّ و أخبار الآل، و تنبيه على أنّ الحقيق بأن يستعان ذكره فى الأمور هو الجامع لصفات الكمال.

الثّامنة: البسملة مشتملة على تسعة عشر حرفاً بالإكمال بعدد زبانية جهنّم

فالقارئ يدفع بكلّ حرف شرّ زبانية من النّكال؛ و هو المرويّ عن الآل.

التّاسعة: حرف الباء شّفويّ فى الاستعمال و بعض الحروف حلقيّ مخرجة فى غاية الخفاء عند التّلفّظ بالأقوال، و وسطيّ لا كظهور الشّفويّ و لا كخفاء الحلقيّ، بل مقامه الإعتدال و لمّا كان القراءة مضمار الإظهار ابتدأ الكتاب بباء هو فى الاشتمال على انضمام الشّفتين أكثر من أخواته بلا إشكال؛ لأنّ انضمام الشّفة فيه أكثر عند القراءة الّتى هى من الأفعال.

العاشرة: البسملة جزء سورة الفاتحة و جميع السّور و آية فى تلك السّورة و جميع السّور بالاستقلال؛ لا أنّها جزء آية كما حكى هذا المقال عن بعض أرباب الضّلال و فيه مذاهب اخر؛ لكنّها فى درجه الاضمحلال لنا على ما صرنا إليه الإجماع عن التّبيان و مجمع البيان و الدّر النّظيم و غيرهم من أرباب الكمال.

و المراد إجماع العلماء الإماميّة ـ رضى الله عنهم و نجّاهم عن الأهوال ـ بل عليه إجماع أهل بيت رسول القادر المتعال و أهل البيت أدرى بما فى البيت كما اشتهر فى أفواه أهل الحال. و عليه روايات عن الأئمّة المعصومين من الآل، بل عليه روايات من طرق المخالفين من أهل الضّلال؛ فبطلت سائر الأقوال بلا حاجة إلى طريق آخر من الاستدلال؛ و إن صدر فى ذلك أدلّة من أصحاب الكمال.

الحادية عشر: يمكن أن يقال على طريقة أرباب العرفان و الحكماء المشار إليهم بالبنان و هو الحقيق عند العقل بالإذعان.

بيانه: أنّ الرّحيم و الرّحمن من صيغ المبالغة؛ لكنّ المبالغة أكثر فى الفعلان، فمعناها الحقيقى البالغ فى الرّحمة غايتها، وهذا المعنى لايصدق حقيقة على غير الملك المنّان فإطلاق الصّيغتين على غيره ـ تعالى ـ مجاز عند الإمعان لوجوه من البرهان:

الأوّل: أنّ الجود إفادة ما ينبغى لا بعوض فى قبال الإحسان؛ إذ غيره تعالى

يجود لعوض؛ و لو كان هو إزالة حبّ الدّنيا عن الجنان أو لطلب الثّناء أو الثّواب من الملك الدّيّان و نحو ذلك و كلّه عوض فى قبال الإحسان بخلافه تعالى فانّه تامّ الفاعليّة بحسب الذّات و الصّفات فهو الرّحيم و الرّحمن.

الثّانى: أنّ ما سوى الله بحسب الوجود و الماهية فى عرصة الإمكان و كلّ ممكن يحتاج إلى واجب الوجود حتّى يوجد فى الأعيان؛ فكلّ رحمة صدرت عن غيره تعالى يستند إليه تعالى كما أقيم عليه البرهان؛ فيكون الرّاحم فى الحقيقة هو الله الملك الحنّان المنّان.

الثّالث: أنّ جود من سواه يحتاج إلى إيجاد أسباب من الله الحنّان؛ و إلّا لم ينتفع به فى زمان. مثلاً فلان يعطى الحنطة فالانتفاع بها يفتقر إلى أسخان و نارو خشب و زمان و مكان؛ فثبت أنّ الرّحمة رحمانيّة أو رحيميّة تنحصر فى الخالق السّبحان عند الإمعان.

﴿ الحمدلله ربّ العالمين﴾

تنقيح الكلام فى تلك الفقرة الشّريفة يتمّ برسم مقامات.

الأوّل: اللاّم فى الحمد إمّا للاستغراق أو العهد الخارجىّ أو الذّهنىّ أو الجنس و على التّقادير فالحمد إمّا بمعناه المصدرىّ أو الفاعل أو المفعول أو الحاصل بالمصدر المعبّر عنه بالفارسيّة بسپاس و مضروبها فيما مرّ ستّة عشر.

و على التّقادير فالحمد و المدح و الشّكر إمّا ألفاظ متقاربة المعنى، أو الأوّلان مترادفان، أو الحمد أخص من المدح؛ لأنّه مختصّ بالاختيار، أو الحمد و الشّكر مترادفان؛ إذ يقال: الحمدلله شكراً، فوضع شكراً موضع حمداً، أو الحمد و الشّكر يتعاكسان فى العموم و الخصوص بحسب المورد و المتعلّق. فانّ مورد الحمد اللّسان؛ سواء كان بإزاء النّعمة الواصلة أم لا، و أمّا الشّكر فهو على النّعمة خاصّة و مورد الشّكر يَعمّ الجنان و اللّسان و الأركان و مضروبها فيما سبق ثمانون.

و على التّقادير فالدّال من الحمد إمّا منصوب على المصدر و اللّام من لله مكسور، أو الدّال مكسور بمتابعة اللّام، أو الدّال مضموم و اللّام مكسور، أو الدّال مضموم و اللّام أيضاً مضموم بمتابعة الحركة البنائيّة للإعرابيّة و مضروبها فيما سلف عشرون و ثلاثمائة.

و على التّقادير فاللّام الجارّة فى «لله» إمّا للإختصاص أو الملكيّة و مضروبها فيما مضى أربعون و ستّمائة.

و على التّقادير فالرّبّ إمّا مصدر وصف به للمبالغة، فالتّجوّز عقليّ من قبيل إنّما هى إقبال و إدبار فلا إضمار، أو لغويّ كأسئل القرية، و التّقدير ذو تربية للعالمين و امّا نعت أى وصف فيكون صفة مشبّهة بعد نقل المشتقّ منه إلى الفعل اللّازم و مضروب تلك الثّلاثة فيما تقدّم ألف و تسعمائة وعشرون.

و على التّقادير فالرّبّ إمّا مجرور كما هو المشهور المنصور و عرف مجمع البيان إجماع القرّاء عليه أو منصوب كما هو قراءة زيدبن عليّ‌بن الحسين‌بن عليّ‌بن أبى طالب، و فى المجمع بعد نقل الإجماع على الكسر، و يحمل على أنّه بيّن جوازه لا أنّه قراءة. انتهى. و هذا الحمل محمل باطل؛ لأنّه إذا لم يكن قراءة فكيف يجوز؟ ثم النّصب إمّا على النّداء و هو بعيد، و إمّا على أنّه فعل ماض و الجملة مستأنفة بيانيّاً؛ كأنّ سائلاً سأل عن سبب حمده فقيل: لأنّه ربّ العالمين، و هو أبعد لافتقاره إلى اضمار السّؤال، و إمّا على أنّه منصوب على المدح، و إمّا مرفوع على المدح و إن لم نجد بالأخيرين قراءة؛ فهذه صور خمسة و مضروبها فى السّابق تسعة آلاف و ستّمائة.

و على التّقادير فالرّب إمّا بمعنى السّيّد المطاع أو المالك أو الصّاحب او المربّب او المصلح و مضروبها فى المتقدّم أربعون ألفاً و ثمانية آلاف.

و على التّقادير و العالمين إمّا من العلامة و هو اسم لما يعلم به الصّانع أو من

العلم فهو عبارة عن العلماء من الملائكة و الجنّ و الإنس، أو الثقلان خاصّة لقوله تعالى:«ليكون للعالمين نذيراً»، أو الإنس لقوله تعالى: «أتأتون الذّكران من العالمين». و مضروبها فيما مرّ مائة ألف و تسعون ألفاً و ألفان.

و على التّقادير فاللّام فى العالمين إمّا للعهد الذّهنىّ أو الخارجىّ أو الجنس أوالاستغراق و مضروبها فيما زبر ثمانية آلاف و ستّون ألفاً و سبعمائة ألف.

الثّانى: قد زبرنا معنى الحمد فى فصل فصيل قاطع للقال و القيل فى تعليقتنا على السّيوطىّ مع الأقوال و الدّليل، و كذا فى دقائق اللّبيب و هو تعليقتى على حاشية الفاضل اليزدىّ على التّهذيب بحيث يشفى العليل و يروى الغليل، و كذا فى تعليقتنا على شرح الجامى و غير ذلك من تأليفاتنا.

و بالجملة المتبادر و المستفاد من غير واحد من اللّغويّين أنّ الحمد هو الثّناء على الاختيارى من الجميل على صفة التّبجيل، و امّا حمدالله الملك الجليل على بعض وصفه الجميل فراجع إلى الحمد على الآثار المرتّبة على نفس الذّات المقدّسة بناء على ما هو الحقّ من عينيّتها و تلك الآثار اختياريّة.

الثّالث: يحتمل كون اللّام للجنس كما هو على ألسنة جمع مذكور أو للاستغراق كما فى كتب كثير من الجماهير مسفور أو للعهد كما هو مختار بعض الحذقة و هو المنصور؛ أى حقيقة الحمد أو جميع أفراده أو الفرد الأكمل اللّائق بالرّب الغفور وهو حمده لذاته؛ فإنّه هو اللّائق لذاته بكماله بلا فتور؛ كما قال النّبى: لا أحصى ثناءاً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك، كما هو فى الخبر مسطور.

و أمّا حمدنا ففى غاية الفتور و الانحطاط و القصور؛ فإنّ ما نصفه به من صفات الكمال لايليق بجناب ذى الجلال؛ لأنّه على قدر ما وقع أفهامنا و أذهاننا به الخطور، لكنّه ـ جلّ شأنه ـ لكونه موصوفاً باللطيف و الشّكور و كانت رحمته فى

نهاية الوفور، رخّص لنا فى ذلك المزبور، بل ندبنا[1] و أثابنا على ذلك بلاستور فلابدّ من الامتثال للمأمور.

الرّابع: تخصيص الحمد باللّسان إنّما هو نظر الحسّ و بحسب ما هو عرف المحجوبين عن المعان.

و أمّا أرباب المعرفة، ففى عرفهم يكون الحمد نوعاً من الكلام غير مختصّ الوقوع باللّسان و لذا حمد الله و أثنى على ذاته المنّان، و كذا يحمده و يسبّحه كلّ شىء دخل فى دائرة الوجود من الإمكان.

فحقيقة الحمد عند المهرة من أرباب العرفان إظهار صفات الكمال الّذى لذى الجلال و الجمال و ذلك قد يكون بالقول كما هو المشهور عند الجمهور و قد يكون بالفعل كحمد الله على ذاته المنّان و حمد جميع الأشياء له و هذا القسم أقوى فى البيان؛ لأنّ دلالة اللّفظ دلالة وضعيّة يتخلّف عنها فى بعض الأحيان، و دلالة الفعل كآثار الشّجاعة عليها عقليّة قطعيّة لا يتخلّف فى شىء من الأزمان؛ فحمدالله ذاته عبارة عن إيجاد كلّ ما هو موجود فى الأعيان.

فالله تعالى حيث بسط بساط الوجود على الممكنات فقد كشف عن كماله بأظهر برهان؛ فإنّ كلّ ذرّة من ذرّات الكيان تدلّ على صفات كماله و لايتصوّر فى العبارة مثل هذه الدّلالة و البيان؛ فإيجاده كلّ ما فى الزّمان و المكان هو الحمد بالمعنى المصدرى بمنزلة المتكلّم بالكلام الدّالّ على الجميل و نفس ذلك الموجود هو الحمد بمعنى الحاصل بالمصدر عند المقال

فإطلاق الحمد على كلّ موجود صحيح بهذا المعنى عند أرباب الكمال و لذلك عبّر عن تلك الدّلالات العقليّة بالنطق القادر المتعال فى قوله تعالى: «أنطقنا الله الّذى أنطق كلّ شىء» و هو فى المقام أحسن استدلال.

---

(١) أى دعانا. منه.

و كذلك جميع الموجودات من حيث النّظام الحملى حمد و حامد ذكره أهل الحال من أنّ الجميع بمنزلة إنسان كبير له حقيقة واحدة و عقل واحد بالاستقلال و هو العقل الأوّل الّذى هو صورة العالم و حقيقته على الاعتدال هو الحقيقة الّتماميّة المحمّديّة ـ صلّى الله عليه و آله ـ خاتمة ديوان الإرسال.

فأجلّ مراتب الحمد هو تلك الحقيقة من حيث الوصول إلى المقام المحمود بلا اختلال الموعود من ربّه، و قوله: «عسى أن يبعثك ربّك مقاماً محموداً» عليه دالّ. فذاته المقدّسة أقصى مراتب الحمد الّذى حمد الله بها الملك المتعال ولذلك خصّ بلواء الحمد و سمّى بالأحمد و المحمّد و نحوهما من تصاريف الحمد عند المقال.

الخامس: الربّ صفة مشبّهة بعد نقل المشتقّ منه أى ربَب بفتح العين إلى الّلازم من الأفعال أى ربُب بضمّ العين فالاضافة حقيقيّة أى معنويّة بلا اختلال؛ نحو: كريم البلد؛ لانتفاء عامل النّصب؛ فليس فى وصفه للمعرفة فى المقام إشكال.

و بتقرير آخر و عبارة أخرى اسم الفاعل إذا كان بمعنى الحال و الاستقبال تكون الاضافة لفظيّة فلا تقع صفة للمعرفة بلامقال فيكون فى تقدير الانفصال فى المقال لا الوصف و الاتّصال، و امّا إذا أريد به معنى الماضى و الاستمرار كما فى المقام، كانت معنويّة بلا إعضال.

السّادس: قالوا: الرّبّ لا يطلق على غير القادر المتعال إلّا بالإضافة كربّ الدّار أو مجموعاً كالأرباب، و لعلّ النكتة فيه على سبيل الاحتمال أنّه تعالى هو المربىّ الحقيقىّ و ماسواه بأسرهم مربوبون على كل حال، منحّطون عن رتبة تربية الغير و تبليغه إلى الكمال، فإن وجدت من بعضهم بحسب الظّاهر، فهى فى الحقيقة تربية من الله المتعال فهو الرّب حقيقة و إطلاقه على غيره مجاز يحتاج إلى قرينة الحال و المقال؛ فجعلوا تلك القرينة إمّا الجمع أو التّقييد، و «ربّ السّجن» شاهد

الحال، و «أرباب متفرّقون» أيضاً ممّا يقع فى المقام به الاستدلال.

السّابع: العالمون جمع لاواحد له من جنسه من الألفاظ و الأقوال كالنّفر و الرّهط، و اشتقاقه إمّا من العلامة كما هو مذهب بعض أهل الكمال فهو اسم لما يعلم به، كالخاتم لما يختم به و ألقاب لما يلقّب به و غيره من المثال.

فعن الرّاغب فاعل بفتح العين اسم للآلة الّتى بها يقع الأفعال و حينئذٍ غلّب فى كلّ جنس من أجناس ما يعلم به الصّانع المتعال لا فى كلّ فرد؛ فلا يقال: عالم زيد، بل عالم الأفلاك و نحوه من المقال. و هو كما يطلق على كلّ واحد من الأجناس يطلق على المجموع أيضاً بلا إعضال.

و فيما نحن فيه يتعيّن إرادة الأوّل من المعنيين عند الاستعمال؛ إذ هو على الثّانى لا يجمع؛ إذ ليس منه إلّا فرد واحد بلاإشكال و انّما جمعه ليكون لما تحته من الأجناس المختلفة فى حيّز الاشتمال.

و إمّا من العلم؛ لأنّه يقع على ما يعلم. فهو فى عرف اللّغة عبارة عن جماعة من الملائكة، وفى المتعارف هو عبارة عن جميع المخلوقات من الجواهر والأعراض.

الثّامن: قال البيضاوى عند ذكر العالمين: قيل: عنى به النّاس؛ فإنّ كلّ واحد منهم عالم من حيث إنّه يشمل على نظائر ما فى العالم الأكبر من الجواهر و الأعراض يعلم به الصّانع كما يعلم بما أبدعه فى العالم الكبير؛ و لذلك سوىّ بين النّظر فيهما و قال تعالى: «و فى أنفسكم أفلا تبصرون» ـ انتهى.

و أورد عليه صدر المتألّهين بأنّ كون كلّ فرد من أفراد النّاس أو أكثرهم مشتملاً على نظائر ما فى العالم الكبير كلّاً محلّ ارتياب؛ فربّ إنسان لم يتجاوز عن حدود البهيميّة إلى درجة أولى الألباب و لم يبلغ درجة العقل؛ فاشتماله على نظائره محلّ منع و حجاب، و اشتماله على بعض النّظائر غير مختصّ بالإنسان بلاارتياب ـ انتهى.

و يمكن على طريقة العرفان تبعاً لبعض الأعيان أن يجاب بأنّ تقييد الإنسان بالعالم ممّا أخطأ فيه و ما أصاب؛ لأنّه إن كان مراد القائل بالإنسان الإنسان بما هو إنسان، كما هو الصّواب، فلا وقع للنّقض بالنّاقص الّذى لايشبه بالفرد الأكمل إلّا بالشّكل أو الهيكل و حينئذٍ. فالمراد به خلاصة أفراد بنى آدم عين العالم و النّفس الأوّل و الخاتم و الموجود بوجود أتمّ و أكبر من كلّ عالم فاندفع الحجاب و إن كان مراده مطلق الأفراد فحينئذٍ مراد هذا القائل بالاشتمال فى الباب الاشتمال بالقوّة أو الاحتواء بالفعل و على الأوّل أيضاً اندفع الارتياب؛ إذ كلّ فرد قابل للتّرقى إلى مدارج عالية و الاتّصاف بصفات أولى الألباب، و على الثّانى فقول إطلاق العالم على من لم يرفع عنه النّقاب و حجاب الجهل ليس عند الحذقة المهرة من الحقّ و الصّواب إلّا بالتّكلّف و التّعسّف.

التّاسع: القاضى البيضاوى بعد ذلك و تكلّم بكلام آخر و قال: إنّ فى ربّ العالمين دليل على أنّ كلّ ممكن كما احتاج إلى المحدث حال الحدوث كذا يفتقر إلى المبقى بلا ارتياب حال البقاء؛ بناء على ما مرّ من أنّ التّربية تبليغ الشّىء من المسبّب و الأسباب إلى كماله شيئاً فشيئاً فى قوس الذّهاب و الإياب.

و أورد عليه صدر المتألّهين بأنّ هذا الدّليل كسراب؛ لأنّ كون الأشياء تدريجيّة فى التّربية لايلزم منه إلّا أنّ وجوده تدريجىّ فجميع زمان وجوده زمان حدوثه بلاحجاب فالنّامى مثلاً زمان نموّه من أوّل نشوّه إلى منتهى الإياب أى كماله المقدارى هو زمان حدوث مقداره الحاصل له من ربّ الأرباب، و كفعل الصّلوة فإنّ زمانه من لدن أوّل الافتتاح باسم الملك الوهّاب إلى آخر تسليم الاختتام وقت حدوثها لا بقاءها لدى أرباب الألباب.

نعم، فيه دليل على أنّ جواهر هذا العالم من المسبّب و الأسباب تدريجىّ الحصول، سيّالة التّكونّ، متصرّم التّحرك و الذّهاب بحركة جوهريّة، و ليس

بقاءها إلّا بتجدّد الأمثال و الأتراب، فلذا هو تعالى كلّ يوم هو فى شأن، و قوله: «و هى تمرّ مرّ السّحاب» ممّا يمكن التّشبّث به و غير ذلك من آيات الكتاب.

و يمكن أن يجاب بأنّ كلام القاضى فى هذا الباب متفرّع على كون البقاء مغايراً للحدوث كما هو المشتهر بين الأصحاب. فالقول بالحالتين أى البقاء و الحدوث يبطل إيراده بلا ارتياب؛ إذ التّجدّد و الحدوث حينئذٍ فى الكمال لا المستكمل بلا نقاب فافهم فإنّ هذا معركة للعلماء الأطياب.

العاشر: الحمدلله ثمانية أحرف فى الحساب بعدد ما للجنان من الأبواب؛ فبقراءة كلّ حرف ينفتح منها باب كما بيّن فى حروف البسملة من دفع العذاب و حينئذٍ فسرّ تقديم البسملة فى الكتاب إنّها تخلية بالمعجمة المقدّمة عند أولى الألباب على التّحلية بالمهملة بلا اضطراب.

الحادية عشر: أنّه قد تقرّر فى العرف و العادات أنّ تمجيد الشّخص نفسه من القباحات، فكيف حمد نفسه خالق البريّات؟

و الجواب: أنّ الحمد اللّائق لخالق السّماوات لمّا كان فوق طوق البشر علّمهم تلك الكمالات لاداء التّكليف، أو نقول: البريّات ليس لهم الاستحقاق للحمد بالذّات بخلاف قاضى الحاجات؛ فإنّ له الاستحقاق الذّاتى، أو نقول: قياس المخلوقات بالخالق فاسدكما أنّ التّكبّر من القباحات فى الخلق لاالخالق؛ إذ له الكبرياء كما ورد فى الآيات.

الثّانية عشر: اللّام فى لله إمّا للملك ويسمّى بلام الإضافات، أو للاستحقاق كويل للمطفّفين الوارد فى الآيات، أو الاختصاص كالحصير للمسجد و نحوه من المقالات، أو القدرة كالبلد للسّلطان أى هو على الممكنات مستعل و مستول فى الحامديّة و محموديّة الصّفات و كونه بمعنى «من» أو «إلى» من الاحتمالات واقترب للنّاس أى منهم، و أوحى لها أى إليها من العلامات لأنّه نعمة و ما بكم

من نعمة فمن مجيب الدّعوات، و إلى الله لرجوع المحامد إليه فى النّهايات.

﴿ الرّحمن الرحيم﴾

ما مرّ فى البسملة من الاحتمال فهو فى تلك الفقرة مقيم و إن اختير ما اختير ثمّة و التّكرير للتّأكيد و البشارة بقوّة الرّجاء من الحكيم العليم أو الرّحمة فى البسملة لتعليل المعبوديّة و ههنا لتعليل محموديّة الرّبّ الحليم، فوصف الرّحمة عظيم؛ بل أعظم من كلّ وصف كريم كما لايخفى على الفهيم.

﴿ مالك يوم الدّين﴾.

الكلام ههنا يقع فى مواضع عديدة

الأوّل: قرئ فى مالك عشرة أوجه، و إن كان غير اثنتين منها فى غاية الشّذوذ عند الأصحاب.

فقرأ عاصم و الكسائىّ و خلف و يعقوب الحضرمى مالك بالألف كما هو المشهور بلارئاب، و الباقون بغيره و قرئ بتسكين اللّام و قرئ بلفظ الفعل، و يوماً بالانتصاب و قرئ مالك بالنّصب و ملك كذلك على المدح أو الحاليّة و مالك بالرّفع منوّناً و مضافاً على أنّه خبر مبتدأ محذوف بحسب الإعراب و ملك كذلك.

و إحتجّ من ذهب إلى مالك بوجوه:

أوّلها: أنّ المالك أزيد فى الإفادة فى هذا الباب؛ إذ يصّح له إلى كلّ شىء الانتساب بخلاف الملك فإنّه لا يصحّ انتسابه إلّا إلى الثّقلين؛ أى الّذين هم أولوا الالباب و إن استدلّ بأنّ زيادة المبانى تدلّ على زيادة المعانى فقد أصاب.

وثانيها: أنّ مالك يضاف إلى الملك بضمّ الميم وإلى الملك بكسره بخلاف الملك.

وثالثها: أنّ المالك يصّح له الإضافة و الانتساب إلى الملك و إلى التّصرف بخلاف الملك؛ فإنّ الثّانى لايستعمل بلا اضطراب.

و رابعها: أنّ تسلّط المالك أقوى فالمالكيّة من أقوى الأسباب؛ لأنّ المملوك

لايقدر على خلع المالك من المالكيّة بلا حجاب بخلاف الرّعيّة فيمكنهم إخراج الملك من السّلطنة فالملك أضعف فى هذا الباب.

و خامسها: أنّ المملوك لايقدر على شىء اصلاً كما نطق به الكتاب إلّا بإذن المالك بخلاف رعيّة الملك فإنّهم يتصرّمون فى أموالهم بلا ارتياب.

و سادسها: أنّ ربّ الأرباب أضاف المالك إلى يوم الدّين أى الحساب و قد نفى مالكيّة الخلق فى ذلك اليوم بقوله: ﴿ **يوم لاتملك نفس**﴾[1] فى الكتاب، و لازمه إثبات المالكيّة فى ذلك اليوم لربّ الأرباب.

و سابعها: أنّ الرّعية مالكون للأملاك و الأموال و الأسباب بخلاف المملوك فلاملك له اصلاً؛ بل ماله مال مولاه بلا نقاب.

و ثامنها: أنّ المملوك أذلّ من الرّعيّة فالقهر و الغلبة فى المالكيّة أقوى فى المبدأ و المآب.

و تاسعها: أنّ المملوك إذا مات فلمالكه حقّ الولاء على الرّقاب و أمّا الملك فليس له حقّ الولاء بعد فوت الرّعايا و الغياب.

و عاشرها: أنّ المملوك يجب عليه خدمة المالك و تلك على الرّعيّة لايلزم ولااستحباب.

الحادى عشر: أنّ لفظ الملك دالّ على القهر و السياسة و الإرهاب، و المالك على الرّأفة و العطوفة؛ فالمالك أنسب برحمة ربّ الأرباب.

الثانى عشر: أنّ المملوك تابع للمالك فى الإقامة و الذّهاب و الإياب و لاكذلك الرّعيّة.

الثّالث عشر: المملوك طامع و الملك طامع فالمالك نافع بلارئاب و الأنسب هو المالك النافع بالنّسبة إلى توصيف خالق التّراب.

---

(۱) الانفطار: ۱۹.

الرّابع عشر: أنّ المالك أرجى لمواساته مع المملوك و ربّما لايواسى الملك بلا اضطراب.

الخامس عشر: المالك أحاطة فضله أكثر، فيعطى العاجز و غيره و الملك نظره فى أغلب الأبواب إلى الأقوياء دون العجزة.

السّادس عشر: المالك أزيد من الملك بحرف بلا حجاب، فثواب قراءته أكثر.

السّابع عشر: أنّ مالك فى هذا الباب أفصح من ملك و أسهل فى النطق فالمالك أولى لخلوّه عن الثّقالة و الاضطراب.

بيان ذلك: أنّ ملك يشمل على كسرتين و بعدهما ياء، و ثقله ظاهر عند اولى الألباب بخلاف مالك فإنّ ذلك الثّقل مجبور بخفّة الفتحة قبل الكسرتين بلارتياب.

و احتجّ من قرأ ملك بوجوه:

أوّلها: أنّه أدخل فى التّعظيم لربّ الأرباب.

و ثانيها: أنّه أنسب بقوله تعالى: «الملك القدّوس» كما هو من آيات الكتاب.

و ثالثها: أنّه تعالى أطلق الملك فى الكتاب بالنّسبة إلى يوم الحساب؛ كقوله تعالى: «لمن الملك اليوم» وقوله: «الملك يومئذ الحقّ للرّحمن» وغير ذلك من آيات الباب.

و رابعها: أنّ يوم الدّين يناسب الملك؛ إذ يوم الحساب أنسب بما يدلّ على العقاب.

و خامسها: أنّ ملك أنسب بالإضافة إلى يوم كما يقال: ملك العصر و نحوه من نظائر الباب.

و سادسها: أنّ المالك لايستعمل على الإطلاق بخلاف الملك فإنّه يطلق بلارتياب.

و سابعها: أنّ المالك يطلق على كلّ أحد بخلاف الملك فلايطلق إلّا إلى الأشراف الأنجاب.

و ثامنها: أنّ المالك دالّ على الحدوث و الملك على الثّبوت فهو أنسب بالنّسبة إلى العزيز الوهّاب.

و تاسعها: أنّ الملك أشبه بوصفه بالملكيّة بعد الرّبوبيّة كما وقع فی سورة النّاس فی خاتمة الكتاب فيناسب الفاتحة الخاتمة و هذا من جملة المحسّنات عند الأصحاب.

و عاشرها: أنّ ملك قراءة سكنة الحرمين، كما قاله بعض الأتراب.

الحادی عشر: أنّ الملك عن توجيه وصف المعرفة بما ظاهره التّنكير و الحجاب و إضافة اسم الفاعل إلى الظّرف لإجرائه مجرى المفعول به فی الإعراب توسّعاً و المراد مالك الأمور كلّها فی ذلك اليوم أی يوم الحساب و سوّغ وصف المعرفة به إرادة المضیّ تنزيلاً لمحقّق الوقوع بلا ارتياب منزلة ما وقع أو إرادة الاستمرار و الثّبوتیّ و أمّا قراءة ملك فغنيّة بلا احتجاب عن التّوجيه؛ لأنّها من قبيل كريم البلد، كما صرّح به أرباب علم الاعراب.

و أكثر الوجوه من الطّرفين لا يخلو عن وصمة و سمة الخدشة و الاضطراب، بل كثير منها و لاسيّما أدلّة الملك معارض بالأمثال و الأتراب و الفهم السّليم و الذّوق المستقيم كفانا عن مؤونة الإطناب، و التّرجيح مع وجوه المالك مع اشتهاره بين الأصحاب.

الثّانی: قد يتوهّم أنّ مالك بدل عن ربّ فيخلص عن التّكلّف عند الإمعان؛ لأنّ محقّقی النّحاة جوّزوا إبدال النّكرة الغير الموصوفة من المعرفة، و هو فی حيّز البطلان و وهم فاسد البنيان؛ لأنّ البدل هو المقصود بالنّسبة و غرض الملك المنّان فی هذا البيان أنّ الحمد له باعتبار هذه الصّفات لا أنّه للوصف الأخير فی مقام التّبيان.

الثّالث: تخصيص الإضافة بيوم الدّين إمّا للإشارة إلى المعاد كما أنّ سابقه يؤمی إلى المبدأ عند الإمعان، أو لتعظيم المضاف إليه كما بيّن فی كتب المعانی والبيان، أو لأنّ الملك بالضّمّ و الملك بالكسر فی الدّنيا حاصلان لبعض أفراد

الإنسان بحسب ظاهر العيان عند من ليس له بصيرة و إمعان، و يزولان و يبطلان و ينسلخ الإنسان عنهما انسلاخاً ظاهراً يوم الجزاء و الحسبان و ينفرد سبحانه فى ذلك اليوم انفراداً ظاهراً على كلّ إنسان.

الرّابع: يوم الدّين من أسامى القيامة كيوم الحساب و الطّامّة و الحاقّة و الغاشية و القارعة و كلّ ذلك من مستعملات القرآن و الدّين الجزاء كما يقال كما تدين تدان و فى الكشّاف نسبه إلى الحسن بن علىّ.

الخامس: اعلم أنّ فى ذكر هذه الصّفات ـ أعنى الرّبّ و الرّحمن و الرّحيم و المالك ـ بعد اسم الذّات الدالّ على استجماع الملك المنّان صفات الكمال و تنزّهه عن سمات القصور و الإمكان و النّقصان إشارة إلى أنّ من يحمده الإنسان و يعظّمه إنّما يكون ذلك لأحد أمور أربعة: إمّا لكون المحمود المنّان كاملاً فى ذاته و صفاته أو منعماً عليهم بالإنعام و الإحسان أو لأنّهم يرجون الفوز فى الاستقبال بجميل الإحسان و جليل الامتنان، و إمّا لخوفهم من كمال قدرته و قهره و سطوته فى كلّ آن؛ فكأنّه ـ جلّ و عزّ ـ يقول فى القرآن: يا أيّها الإنسان إن كنت تحمد لكمال الذّات و الصّفات فأنا الإله الكامل السّبحان؛ و إن كان للإنعام و الإحسان فأنا ربّ العالمين بالجزم لا الحسبان؛ و إن كان للرّجاء فى مستقبل الأزمان فأنا الرّحيم و الرّحمن؛ وإن كان للخوف من كمال السّطوة فأنا مالك يوم الدّين و الحسبان؛ فالحمد بوجوهه للملك المنّان الدّيّان.

السّادس: اعلم أنّ المطلب السّابق يمكن بوجه آخر من البيان؛ تحريره مع اختلاف و تفاوت فى المعنى و هو أنّ حمد الملك الحنّان إمّا باعتبار اتّصافه بوصف الكمال فى الفضائل أو من الفواضل كان، و إمّا باعتبار فاعليّته للأفاعيل الخيريّة و فعل الخير على أقسام ثلاثة فى الأذهان:

أحدها: خير موجب لكمال و استكمال لغير الفاعل من الأعيان.

و ثانيها: خير إليه فى حال الاستكمال دون غيرها من الأحوال و الأزمان.

و ثالثها: خير يختصّ به بعد الاستكمال.

و لاريب أنّ الملك الديّان يستحقّ الحمد بجميع الجهات؛ فقوله: الحمدلله إشارة إلى الأوّل بالإيقان، و قوله: ربّ العالمين إشارة إلى استحقاقه الحمد بالقسم الثّان، و قوله: الرّحمن الرّحيم، إيماء إلى الثّالث، كما أنّ الأخير يشير إلى الأخير عند الإمعان.

السّابع: يحتمل أن يقال: يوم الدّين مؤوّل إلى معنى عامّ من المعان يشمل العالم الدّنيا و الأخرى بأن يكون اليوم مستعاراً لكمال ظهور الملك المنّان. فقد ورد فى صحاح خبر الأبرار عدم ليل و لانهار فى عالم الجنان؛ فالمقصود إنّ المالكيّة و السّلطنة تظهر فى يوم يصير الحقّ و الدّين بالعيان و لايحصل ذلك إلّا عند فناء الشّخص و اندكاك جبل الإنيّة والإمكان فيصير حينئذٍ قلب المؤمن الّذى هو باب الله مفتوحاً لكمال الإيمان، و الحجاب مرفوعاً و ينادى القلب بنداء: لمن الملك اليوم، الله فى كلّ آن. فيستقرّ مالك الملوك على سرير قلبه و يشاهد فى كلّ زمان أنّ الكلّ لله و من الله و إلى الله.

فيوم الدّين فى الحقيقة مفاد هذا البيان و قوله: «من مات فقد قامت قيامته» و «موتوا قبل أن تموتوا» إيماء إلى تلك المعان و ذلك لا يختصّ بزمان دون زمان ظهوره للكلّ فى يوم الجزاء و الحسبان دون غيره من الأزمان.

فالفرق بين العوامّ و أرباب العرفان بعدم التّماميّة و النّقصان، و إلّا فليس لغير الله أصلاً سلطان فظهر حينئذٍ وجه آخر لتخصيص المالكيّة بيوم الدّين فتدبّر بالإمعان فإنّ ذلك من نفائس عرائس العرفان.

الثّامن: اعلم أنّ الله تعالى ذكر فى تلك السّورة من البدو إلى الختام خمسة أسماء من أسمائه العظام: الله، الرّبّ، الرّحمن، الرّحيم، المالك و كأنّ الملك

العلّام يقول للأنام: خلقتك و كنت من الأعدام ثمّ ربّيتك بأصناف الانعام فأنا الرّبّ ثمّ حصل منك الآثام فسترت عليك فأنا الرّحمن ثمّ تبت من الأجرام فغفرت لك فأنا الرّحيم ثمّ أجازيك بما عملت فى اللّيالى و الأيّام فأنا مالك يوم الدّين.

التّاسع: قد قدّمنا الرّحمن الرّحيم لغلبة العفو عن الأنام فنقول: تعقيبها بمالك يوم الدّين و الوجه فى النّظام أن لايغترّ الأنام بالرّحمة الغافر. فظهر حينئذٍ بالإيعاد لطف فى المقام و نظير ذلك الباب «غافر الذّنب و قابل التّوب شديد العقاب».

العاشر: الملك و المالك جامعان لصفات الكمال؛ إذ هما بدون القدرة ليس على الوجه التّامّ و القدرة بدون... لاتتحقق و لاتوجد و لاتمكن بدون كلام و هما بدون كونه سميعاً و بصيراً خارجان عن طوق درك الأفهام و يلزمها وجوب....

﴿ إيّاك نعبد و إيّاك نستعين﴾

قد طوّلنا الكلام فيه تطويلاً فى المجلّد الأوّل من هذا الكتاب و أزلت الوهم و التّسويلا و رفعت الإيرادات و الأباطيلا و ذكرت ما خلج بالبال مدّعى و دليلاً و بيّنت القال و القيلا و حرّرت مالم أجد فى كتب الجيل إليه سبيلاً و زبرت نكات لم يأت آت منه كثيراً و لا قليلاً و أظهرت إعجازه على وجه يكون محموداً جميلاً.

و تكرير ما مرّ ممّا يصير به الكلام طويلاً ثقيلاً؛ و لكن لم أذكر اختلاف القرّاء و لأقاويل النّحاة فى إيّاك تسهيلاً و لانّ ما كتب الاعراب و القراءات يكون بهما كفيلاً مع أنّ غير القراءة المشهورة يكون شاذّاً عليلاً.

﴿ إهدنا الصّراط المستقيم﴾

الكلام فى تلك الفقرة الشّريفة يقع فى الأمور:

الأوّل: الهداية الإرشاد و الدّلالة بلطف و هذا هو المستنبط من موارد الاستعمال و المستناد من كلام أئمّة اللّغة كما لايخفى على المتتبّع فى هذا المجال؛ فإنّهم قالوا: إنّها الدّلالة و الإرشاد، و لم يزيدوا على ذلك المقال.

و المتأخّرون من أهل اللّسان اختلفوا حتّى تحقّقت أقوال؛ فقيل: هى الدّلالة الموصولة و قيل: هى الدّلالة على الإيصال و قيل بالتّفصيل: فان تعدّت بالنّسبة الى المفعولين بنفس هذه الأفعال، كانت بمعنى الإيصال و لاتسند حينئذٍ إلى القادر المتعال كقوله تعالى: «لنهدينّهم سبلنا» و إن تعدّت باللام او إلى فإرائة الطّريق هى المآل فتسند إلى الله تعالى و إلى القرآن و إلى...

و الحقّ فيما بين هذه الأقوال هو القول الأوّل و هو القدر المشترك ذلك بعد ما مرّ من المقال الأصل الحاكم بالاشتراك المعنوى.

و قد بيّنّا التّحقيق و الاستدلال و نقل الأقوال فى تعليقنا على حاشية التهذيب من تأليف من هو للأفاضل محطّ رحال المولى عبدالله اليزدىّ على وجه البسط بما لامزيد عليه لأرباب الكمال.

الثّانى: الهداية لاتستعمل فى الشّرّ؛ بل مورده الخير فى الاستعمال و أمّا قوله تعالى: «فاهدوهم إلى صراط الجحيم» فنقول فيه على وجه الاحتمال: إنّه على سبيل التّهكّم من قبيل «فبشّرهم بعذاب أليم» بالنّسبة إلى أرباب الضّلال تنزيلاً للتّضاد منزلة التّناسب.

و ما قاله العصام من أنّ هذا المقال وارد على الحقيقة من غير تهكّم و ذلك لأنّ أصحاب العقاب و النّكال لمّا قطعوا بأنّ لامنزل لهم سوى الجحيم و لا بدّلهم الدّخول فيها و الإدّخال فهداهم ليعرفوا السّبيل حتّى يسهل لهم إليها الوصول والإيصال ويتخلّصوا من تعب الطّريق الّتى لابدّ من سلوكها على كلّ حال فهذا المقال فى الشّنعة و الفساد كنور النّار الموضوعة على الجبال؛ لأنّ طول الطّريق وتعسّر الوصول إلى الجحيم من أتمّ الرّاحات لهم و أسهل الآمال بالنّسبة إلى شدائد المآل.

الثّالث: اعلم أنّ، اضافة الهداية الى الملك المتعال ممّا لايحصى مقدارها ولايقدّر انحصارها إلّا أنّها على أربعة أنحاء باستقراء الأفعال:

أوّلها: الهداية إلى جلب المنافع و دفع المضارّ بإضافة الحواسّ الظّاهرة و هى من النّوال و المدارك الباطنة و القوّة العاقلة و إليه يشير قول الله المتعال: «أعطى كلّ شىء خلقه ثمّ هدى»

و ثانيها: نصب الدّلائل ليتهيّأ الاستدلال بحسب العقل فى الفرق بين الحقّ و الباطل ليسهل التّصحيح و الإبطال و إليه يؤمى قوله تعالى: «و هديناه النّجدين»

و ثالثها: الهداية بالإرسال و بعث الأنبياء الأطياب و تنزيل الكتاب ليحصل الاستكمال و إليه يشير قوله تعالى: «و أمّا ثمود فهديناهم».

و رابعها: الهداية إلى الانتقال و السّير إلى حظائر القدس و السّلوك إلى مقامات الأنس حتّى يتيسّر الوصول إلى الكمال و ذلك بانطماس آثار التّعلّقات البدنيّة والاضمحلال، و اندراس الأكدار و جعلها فى معرض الزّوال و الاستغراق فى ملاحظة الكمال و مطالعة أنوار الجلال و الجمال و ذلك يختصّ بالرّسل و الأولياء.

الرّابع: أصل الصّراط كما قاله جمع من علماء اللّغة و الأعلام السّراط بالسين من سرط الطعام إذا ابتلعه.

و الرّاغب قال: سمّى بالصّراط على توهّم انّه يبتلع سالكه أو يبتلع السّالك إيّاه فى الانتقال كما فى أكلته المفازة إذا اضمرته و أهلكته أو أكل المفازة إذا قطع الأرض و الجبال و لذلك سمّى الطّريق لقماً بفتحتين لأنّه يلتقمهم أو يلتقمونه ـ انتهى ما عنه من المقال.

و قيل: السّابلة إن ذهبوا من جانبنا إلينا فى الحال بحال من يبتلعه الطّريق و يلتقمه و إذا جاءوا إلينا و اتّصفوا بالاستقلال فكأنّهم يبتلعون الطّريق و يلتقمونه و يوافق قول الرّاغب فى المقال، إلّا أنّ التّسمية على قول الرّاغب مطلق و على هذا القول[1] مقيّد بحال دون حال.

---

(۱) أى هذا القول المصدّر. منه.

ثمّ بواسطة وجود الطّاء المهملة جعل سينه صاداً بالإبدال؛ إذ السّين لايجانس الطّاء؛ بل بينهما التّباين و المخالفة على نحو الكمال؛ إذ السّين يخالف الطّاء فى خمسة أوصاف: التّسفّل، و الرّخاوة عند القال و السّكون و الهمس و الانفتاح، والطّاء يتّصف بأضدادها فى المقال أى القلقلة والاستعلاء والشّدة والجهر والإطباق.

فكره أرباب المقال أن يجمعوا بين الضّدّين فى كلمة واحدة و كرهوا أن يتسفّل فى المقال بالسّين ثمّ يتصعّد بالطّاء فى السّراط فحصلوا فى الانتقال السّين إلى الصّاد الّذى يناسبه فى المخرج عند التّكلّم و القال و فى السّكون و الهمس و الصّفير و كان مناسباً للطّاء فى الاستعلاء و الإطباق فحصل الإبدال من السّين إلى الصّاد لرفع ما فيه من توهّم الاستثقال و كذا الحال فى بعض آخر من الكلمات عند جمع السّين و الطّاء فيعمل تلك الأعمال كمسيطر و يبسط. و جمع آخر من القرّاء يطلب زيادة المجانسة بين ماوقع منه الإبدال و المبدل فإلى إشمام الصّاد الزّاء المعجمة لمشابهة السّين فى الصّفير و بعض أبدلوا السّين بالزّائىّ الخالص.

و حاصل المقال: إنّ حمزة قرأ بإشمام الصّاد، و الكسائىّ بإشمام السّين، و يعقوب بالسّين و كلّ ذا على إحدى الرّوايتين و بعضهم بالسّين و المشهور بالصّاد و فى كلّ ما وقع لفظ الصّراط جرت فيه تلك الأقوال.

الخامس: وصف الصّراط بالمستقيم؛ لأنّ الخطّ المستقيم فى الإيصال أقرب خطّ بين النّقطتين و لايليق بالعبد إلّا المستقيم لضعف الحال و أيضاً المستقيم واحد و ما سواه فى الاعوجاج و عدم الاعتدال محلّ الإشكال و المستقيم أبعد من الخوف و الوبال و النّكال و أقرب إلى الإخلاص بالنّسبة إلى القادر المتعال و أيضاً ميل الطّباع إلى المستقيم أكثر بلامقال.

السّادس: قد يقع الوهم فى الاعضال و يسأل و يقال: كيف يطلب المؤمن الهداية و الحال أنّه مهدىّ؟

فهذا السّؤال تحصيل للحاصل. و الانحلال بالنسبة إلى هذا الإشكال وجوه من المقال:

أوّلها: أنّ المراد منه صراط المتقدّمين من أكامل الرّجال فى تحمّل المشاقّ لأجل مرضات الخلّاق المتعال؛ كنوح و أضرابه.

و ثانيها: أنّ فى كلّ خُلق من الأخلاق طرفى إفراط و تفريط و اعتدال و الأوّلان مذمومان و الحقّ الصّواب فى هذا الباب هو الوسط و الاعتدال فالعارف بعد أن عرف الله بالاستدلال صار مهتدياً؛ لكنّه لابدّ مع ذلك من تحصيل الملكات و الأخلاق الّتى فى حيّز الاعتدال.

ففى القوّة الشّهويّة طرف الإفراط فجور و شرّة، و طرف التّفريط خمود و ذمّهما على حدّ الكمال و الوسط و هو على قضيّة العدل و الشرع عفّة و هى محمودة لازم الاستعمال.

و فى الغضبيّة طرفاها التّهوّر و الجبن ردّيان و الوسط و هو فى ألحان أهل الحال بالشّجاعة موصوف و مطلوب فى القوّة النّفسانيّة.

الجربزه و البله فى القوّة المدركة المميّزة بين المنفعة و المضرّة مذمومان بلامقال و الوسط و هو الحكمة محمود حسن مطلوب للقادر المتعال؛ فيحصل من اعتدال القوّة الشّهويّة الحياء و الرّفق مع الرّجال، و الصّبر و القناعة و الورع عمّا يوجب النّكال، و الحرّيّة و السّخاء بالمال و من توابع السّخاء الكرم و الإيثار و العفو عن الزّلال.

و يلزم من اعتدال قوّة الغضب علوّ الهمّة و الحلم و التّواضع لأهل الحال و من توسّط قوّة الذكاء سرعة الفهم و صفاء الذّهن و تحفّظ المعانى و الأقوال و سهولة التّعلم و التّذكر.

ويحصل من توسيط القوى الثلاث الكمال فى العدالة ويتبعها الصّداقة والألفة

و الوفاء و صلة الرّحم فی الأحوال و التّوكّل و تعظيم المتعال و تعظيم أمراء دائرة الإرسال و انقياد أوامرهم و نواهيهم.

و ثالثها: أنّ المعرفة تزايد بتزايد الاستدلال؛ فليس من علم بدليل كمن علم بالأدلّة. فكلّ موجود يشهر بلسان الحال على كمال ذات المبدع ذی الجمال و الجلال فيسأل العبد زيادة العرفان بزيادة الاستدلال.

و رابعها: أنّ المراد الاهتداء و الاقتداء بأكامل الرّجال بأن يكون معرضاً عمّا سوی الله، مقبلاً بكلّ قلبه على الملك المتعال؛ بحيث لو أمر بذبح ولده لذبحه على أیّ حال.

و خامسها و سادسها: أنّ المراد من الصّراط القرآن أو الاسلام و النّقض بأنّ سائر الشّرائع خِلْوٌ عنها مدفوع بأنّ المراد الكلّيات الغير المنسوخة فيهما الثّانية فی كلّ الأديان و قوله: «فبهديهم اقتده» يقوّی هذا الإنحلال.

و سابعها: أنّ المراد التّثبيت على الهداية و عدم الزّوال و هذا مرویّ عن الآل.

و ثامنها: أنّ الهداية الثّواب و الإيصال إلى الطريق الجنّة و يؤيّده «الحمدلله الّذی هَدانا لهذا».

و تاسعها: الهداية فی الاستقبال أی بالنّسبة إلى بقيّة الأعمار.

و عاشرها: أنّ مضمون هذه الفقرة و إن كان حاصلاً، لكن طلب الحاصل فی الدّعاء ليس بمحال؛ لأنّ نفس الدّعاء عبادة فيه الانقطاع إلى الله و يحصل به الامتثال.

السّابع: إنّما قال: اهدنا بلفظ المتكلّم مع الغير دون اهدنی؛ لأنّ دعوة الرّبّ متى كان أعمّ، كان إلى الإجابة أقرب، كما تقرّر فی أبواب الأدعية و الطّلب.

و ثانيها: ما ورد عن مفخر العرب: «أدعوا الله بالنّسبة ما عصيتموه بها». فسئل عن كيفيّة ذلك الطّلب قال: يدعو بعضكم لبعض لأنّك ما عصيتَ بلسانه و كذا العكس.

و ثالثها: أنّ حمد الرّبّ يشمل حمد جميع من... و إيّاك نعبد يشمل كلّ من عبد

و جدّ و تّعب و إيّاك نستعين يشمل طلب الهداية للكلّ كما طلب صراط كلّ من أنعم عليه الرّبّ و تجنّب عن صراط من حقّ له الغضب و ذلك التّطبيق بين مضامين الفقرات فيه مراعاة الأدب، و يقضى الفصحاء فى حسنه العجب.

الثّامن: فى اختيار لفظ الصّراط دون الطّريق و السّبيل تذكّر و تذكير و دليل بالنّسبة إلى الصّراط الثّقيل و هو الجسر الممدود على جهنّم سهّل الله علينا العبور عليه غاية التّسهيل.

العاشر: قد ورد عن آل رسول ربّ العالمين إنّ الصّراط أمير المؤمنين و أولاده الأئمّة المعصومون ـعليهم السلام ـ؛ يعنى إنّهم باطن الصّراط و أفعالهم و أقوالهم كلّها صراط مستقيم عند النّظر المتين لابدّ للمسلمين التّخلّق بأخلاقهم و التّشبّه بهم حتّى يتيسّر لهم الوصول إلى حقّ اليقين جعلنا الله من المتقدّمين بهم إلى يوم الدّين و أزال الله دعاوى المبطلين و عجّل الله فرج القائم الغائب عن عيون المؤمنين و جعلنا من أنصاره بحقّ محمّد و آله أجمعين.

﴿ صراط الّذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم و لاالضّالّين ﴾

الكلام فى تلك الفقرة يقع فى مواضع:

الأوّل اعلم أنّ هذه الفقرة بأجمعها آية واحدة عند من يعدّ البسملة آية من الفاتحة و هم علمائنا الأخيار و من وافقهم من بقيّة الأحبار.

و أمّا من لايعّد التّسمية آية منها فهو يعدّ «صراط الّذين أنعمت عليهم» آية سادسة بلاإنكار، و ما بعدها سابعة و ذلك لأنّ أمّة الرّسول المختار متوافقون على أنّ الفاتحة سبع آيات؛ فمن نذر قراءة آية منها فى اللّيل أو النّهار لايبرأ عندنا بقراءة صراط الّذين أنعمت عليهم بلا استنكار كما لايبرء عندهم بقراءة البسملة بلااستتار.

الثّانى: قرأ حمزة عليهم بضمّ الهاء و إسكان الميم، و قرأ يعقوب بضمّ كلّ هاء

قبلها ياء ساكنة فى التّثنية و جمع المذكّر و المؤنّث، و قرأ الباقون من القرّاء الأحبار عليهم و أخواتها بالكسر. ثمّ أهل الحجاز وصلوا الميم بواو و انضمّت قبلها أو انكسرت فقالوا: عليهمو، و اختلفت الرّواية فيه عن نافع، و الباقون يسكنون الميم و هو فى حيّز الاشتهار؛ و قرئ عليهم و عليهم مكسورة الهاء مضمومة الميم بغير واو وهما ساقطان عن الاعتبار كمضمومة الهاء و الميم بلا بلوغ حدّ الواو و قرئ صراط من أنعمت و غير المغضوب بالضّمّ، و قرئ و غير الضّالين، و لو تعرّضنا لحججهم، خرجنا عن طراز الاختصار.

الثّالث: صراط الّذين بدل الصّراط و فائدته التّأكيد لتكرير ذكر المنسوب إليه، و تكرير النّسبة بتكرير العامل بلا استتار، فالتّأكيد باعتبار ما فيه من التّثنية و التّكرير و الإشعار بأنّ الطّريق المستقيم بيانه و تفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين الأبرار بالاستقامة و الاستقرار على أبلغ وجه و آكدٍ فى الأنظار كما تقول: هل أدلّك على أكرم الأخيار و أفضلهم فلان؟ بإبدال فلان، فيكون ذلك أبلغ بلااستتار فى وصفه بالكرم و الفضل من قولك: هل أدلّك على فلان الأفضل الأكرم؟ لأنّك ثنيّته فى التّذكار مجملاً أوّلاً و مفصّلاً ثانياً و أوقعت فلاناً تفسيراً و إيضاحاً للأكرم الأفضل فجعلته للكرم و الفضل علماً كأنّك قلت: من أراد رجلاً جامعاً للخصلتين فعليه بفلان.

الرّابع: المراد بالّذين أنعمت عليهم، هم الّذين وقع عليهم التّذكار فى قول الملك الجبّار: **﴿ أولئك مع الّذين أنعم الله عليهم من النّبيين و الصّدّيقين و الشّهداء و الصّالحين ﴾**[1] و عن بعض الأحبار أنّ المراد بهم المسلمون؛ فإنّ نعمة الإسلام رأس جميع نعم الله المنعم الغفّار.

و قد ورد فى أخبار الأئمّة الأطهار من آل الرسول المختار أنّ المراد بهم شيعة

---

(١) النساء: ٦٩.

حيدر الكرّار[1] ـ سلام الله عليه مادام الّليل و النّهار ـ و هذا هو الأظهر الأقوى فى الاعتبار؛ لأنّ نعمة التّشيّع و متابعة سفينة النّجاة أكمل النّعماء بلا استتار، و يشهد به «اليوم اكملت لكم دينكم» بعد نصب الرّسول عليّاً خليفة للملك الجبّار و المطلق من المنعم عليهم إلى الفرد الأكمل ينصرف عند العرف و الاعتبار.

الخامس: اعلم أنّ نعمه ـ سبحانه ـ و إن جلّت عن أن يحيط بها نطاق و الانحصار كما قال تعالى: «و إن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها» لكنّها ثمانية أنواع فى دقيق الأنظار إمّا موهبىّ من الملك الغفّار أو كسبىّ و كلّ منهما إمّا أخرويّة أو تحصل فى تلك و كلّ منها إمّا روحانىّ أو جسمانىّ.

فالدّنيوىّ الرّوحانىّ كإفاضة العقل و الفهم من الفيّاض المختار، و الجسمانىّ كخلق الأعضاء على ما ظهر فى الأبصار، و الدّنيوىّ الكسبىّ الرّوحانىّ كتحلية النّفس بأخلاق الأخيار، و الجسمانىّ كتزيين البدن بالهيئات المطبوعة فى موضع السّرّ و الجهار، و الأخروىّ الموهبىّ الرّوحانىّ كغفران الغفور الغفّار ذنب من لم يتب فى هذه الدّار، و الجسمانىّ كالعسل و الّلبن الجاريين فى الجنّة فى الأنهار، و الأخروىّ الكسبىّ الرّوحانىّ كمغفرة ذنب التّائب فى تلك الدّار، و الجسمانىّ كالمستلذّات الجسمانيّة المستجلبة بفعل الطّاعات آناء الّليل و أطراف النّهار.

و المراد ههنا الأربعة و مايكون وسيلة إلى نيلها من الأول بلا استتار.

السّادس: الغضب ثوران النّفس لإرادة الانتقام و النّفس هو الدّم و الثّوران الهيجان و إذا أسند إلى الملك الجبّار فهو باعتبار الغاية كالرّحمة و قد مرّ فيه التّذكار، و الضّلال هو العدول عن الطّريق السّوىّ و لو خطأ.

و قد اشتهر تفسير المغضوب عليهم باليهود، و الضّالّين بالنّصارى و هو عند أرباب التّفسير فى حيّز الاشتهار و قد فسّر الأوّل بعض الأحبار بالعصاة فى

---

(۱) معانى الأخبار / ۳٦.

الفروع، و الضّالّين بالمخالفين فى الاعتقادات المنجية عن النّار؛ فإنّ المنعم عليه من وفّق للجمع بين العلم بالأحكام الاعتقاديّة و العمل بشريعة المصطفى المختار فالمقابل له من اختلّ قوّتيه أى العاقلة و العاملة بلا استتار.

السّابع: لفظة غير إمّا بدل من الموصول أو صفة له؛ إمّا مبنيّة كما هو أوفق عند دقيق الأنظار أو مقيّدة و كيف كانت فتوغلّها فى النّكارة و الاستتار مع تعرّف الموصوف محوج إلى إخراج أحدهما عن موضوعه المختار إمّا بجعل غير بالإضافة إلى ذى الضّدّ الواحد قريبة من المعرفة كما عليه المراد أو بجعل الموصول مقصوداً به جماعة لابأعيانهم؛ فيجرى فى الأنظار مجرى المعرّف باللّام الجنسيّة إذا أريد به فرد غير معيّن عند الأحبار.

و لفظة «لا» تفيد تأكيد النّفى الواقع قبلها مع التّصريح بشموله كلاً من المتعاطفين بلا عثار. و سوّغ مجيئها هنا تضمّن غير المغايرة و النّفى معاً؛ فإنّ لفظ غير عند العلماء الأحرار وضع للمغايرة، و هى تلازم النّفى عند جليل الأفكار. و قد يرادبها اثبات المغايرة كما فى الآية فيكون فى المعيار إثباتاً متضمّناً للنّفى فيجوز تأكيده بلاعثار، و قد يراد بها النّفى كقولك: أنا غير ضارب الأبرار؛ أى لست ضارباً لهم لا أنّى مغاير لشخص ضارب لهم فيكون نفياً صريحاً بلا اختلاط الأغيار و حينئذٍ يكون الإضافة بمنزلة العدم فى الاعتبار فيجوز تقديم معمول المضاف إليه على المضاف كأنا زيداً غير ضارب فى النّهار كما جاز أنا زيداً لاضارب، و إن لم يجز أنا زيداً مثل ضارب لامتناع وقوع المعمول فى مكان يمتنع وقوع العامل فيه. فافهم فإنّه من دقيق الأنظار.

الثّامن: قد ورد فى الآثار و أخبار الأئمة الأخيار من آل النّبىّ المختار: «إنّ لله عباداً يغضب لغضبهم، و يرضى لرضاهم، و يأسف لأسفهم» ـ الحديث.

و حاصله: أنّ الله ينسب غضبهم إلى ذات الملك الجبّار، و هكذا بقيّة الأحوال

و الآثار، و هم مختلف الملائكة الأبرار، و بهم يمطر الأمطار، و يستشفى فى الأعصار و هم آل محمّد المختار، الأئمّة المعصومون الأبرار و الأطهار ـ عليهم الصّلوة و السّلام مادام الّليل و النّهار ـ فغضبهم غضب الملك الغفّار، و غضب الله غضبهم بلاعثار؛ لأنّهم محالّ مشيّة الله.

و حينئذٍ نقول فى مقام التّأويل بمقتضى هذا الدّليل، أى الحديث الجليل: إنّ المغضوب عليهم من صار مغضوباً و مبغوضاً للأئمّة الأخيار بغصب حقوقهم و مواريثهم الثّابتة من الرّسول المختار و مناصبهم الّتى لهم بجعل الملك الجبّار؛ فكلّ من لم يقبل ولايتهم، و اشتدّ فى الأنكار، و أصرّ فى إنكارهم غاية الإصرار، فهم من المغضوب عليهم بلاعثار.

التّاسع: اعلم أنّ الله ـ سبحانه ـ عدل عن إسناد الغضب إلى نفسه و لم يقل: غضبت عليهم، مع التّصريح بإسناد عدله إليه تشييداً و تسديداً و تأكيداً لمعالم العفو و رحمة الغفور الغفّار و تأسيساً و تأصيلاً لمبانى الجود و الكرم فى الإسرار و الجهار حتّى كأنّ الصّادر عنه هو الإنعام لاغيره من الآثار، و أنّ الغضب صادر عن غير الملك القهّار.

و على هذا الّنمط من التّصريح فى جانب رحمة الملك الغفّار و التّعريض فى جانب العقاب بالعذاب و النّار جرى فى حيّز الاصداز قوله تعالى: ﴿ **لئن شكرتم لأزيدنكم و لئن كفرتم إنّ عذابى لشديد** ﴾[1] فلم يقل: لأعذّبنكم، مع أنّه مقتضى الاعتبار بقرينة المقابلة فإنّ ذلك حينئذٍ هو المعيار.

و كذلك الحال فى أغلب الآيات المتضمّنة لذكر العفو و العقوبة بالنّار؛ فإنّك تجدها ظاهرة فى ترجيح مغفرة الغفّار و على هذا الاعتبار جرى قوله تعالى: «يغفر لمن يشاء و يعذّب من يشاء و كان الله غفوراً رحيماً» فإنّ ظاهر المقابلة

---

(١) النساء: ١٤٧.

و كان الله غفوراً معذّباً كما لايخفى على أولى الأبصار، فعدل سبحانه عن ذلك إلى تكرير الرّحمة فى مقام التّذكار، ترجيحاً لجانبها؛ و كما فى قوله تعالى: «غافر الذّنب و قابل التّوب شديد العقاب ذى الطّول» حيث وحدّ صفة انتقام الملك القهّار و جعلها محفوفة بنعوت العفو و مغفرة الغفّار.

العاشر: عن علىّبن إبراهيمبن هاشم القمّىّ و هو من الأثبات الثّقات الأخيار، عن كاشف الأسرار و الحقائق جعفربن محمّد الصّادق ـ عليهما السّلام مادامت الشّهور و الاعوام والّليل و النّهار ـ أنّ المغضوب عليهم النّصّاب الشُّكّاك و الضّالّين الّذين لا يعرفون الإمام.[1]

و هذا الخبر لما أسّسناه فى المقام الثّامن مؤيّد و مؤكّد و مسدّد بلاغبار؛ لكن مامرّ استنباطاً بحسب الأصول و القواعد الأبكار و ما نحن فيه تأويل بالخصوص. فتذكّر التّذكار.

خاتمة فى أمور تتعلّق بمجموع سورة الفاتحة و فيها أبحاث:

الأوّل: اعلم أنّ المقصد الأقصى و الباب الأصفى و المطلب الأسنى من الكتاب المسطور و إنزاله أوّلاً على أشرف أهل الدّهور و ثانياً على أمّته الّذين هم خير الأمم فى العصور، هو هداية الخلق و إرشادهم و تكميلهم إلى المبدأ الغفور و سياقتهم على أتمّ وجه و أشرفه إلى دار الكرامة و السّرور، و ذلك إنّما يحصل بتزيين نفوسهم بضياء النّور أى الحكمة و المعرفة، و تجريدها عن رقّ الطّبيعة الشّهويّة و الغضبيّة و الوهميّة الّتى هى مداخل الشّيطان الكفور فى باطن الإنسان و اشتمال القرآن على جميع هذا الشّأن فى غاية الظّهور؛ إذ هو حوى من الحكمة و المعرفة على لطائفها و لبابها بلاستور، و من الشّريعة و الطّريقة على عظائمها و أصولها الّتى لم توجد فى كتب الجمهور.

---

(١) تفسير القمى ١ / ٢٩.

و هذه السّورة حوت ما انتشرت و تناثرت فی آیات القرآن و ما فی سورها مسطور و لابدّ أن یکون النّبی الّذی أنزل الله علیه تلك الأمور أشرف السّفراء و خاتمهم و أفضلهم بلاستور و لابدّ أن یکون زمان الوحی بها و مکانه أعلی الأمکنة و أسعد الأزمنة من الأیّام و الشّهور؛ فلابدّ أن یکون ذلك فی لیلة المعراج و خواتیم سورة البقرة علی هذا المنهاج المسطور.

و حاصل الدّعوة و الرّسالة سبعة أمور یشتمل علیها خواتیم سورة البقرة بلاستور؛ أربعة منها متعلّقة باسراء المبدأ الشّکور و هی معرفة الرّبوبیّة أی معرفة الله و ملائکته و ما أنزل من الزّبور و رسله؛ فقال خالق الظّلمة و النّور: «آمن الرّسول بما أنزل إلیه من ربّه و المؤمنون کلّ آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله» واثنان منها یتعلّق بالوسط، و هو مقام المرور و منهاج العبور: أحدهما مبدأ العبودیّة «و قالوا سمعنا و أطعنا»، و الثّانی کمال ذلك المتقدّم المزبور و هو الالتجاء إلی الرّبّ الشّکور و طلب غفران الملك الغفور و واحد یتعلّق بالمعاد و هو الذّهاب إلی الملك الجواد و هو مقام السّلام و السّرور و دار الحور و القصور «و إلیك المصیر».

و هذه السّورة سور لتلك الأمور السّبعة. فقوله: «بسم الله الرّحمن الرّحیم» مشتمل علی توحید الذّات و الصّفات فی النّظر الجلیل و قوله: «الحمدلله ربّ العالمین» یدلّ علی توحید الأفعال علی الوجه الجمیل و هی قسمان: عالم الأمر وفیه الملائکة، و عالم الخلق و أصله و صفوه النّبیّ النّبیل و من یتلوه ممّن کان ولایته فی مقام التّکمیل، و قوله: الحمدلله، فیه لعالم التّحمید والتّقدیس والتّسبیح مقیل، و فیه الملائکة المسبّحون بحمدالله الملك الجلیل، و قوله: ربّ العالمین، إلی زبدة أرباب العرفان و هو النّبیّ و الولیّ و من هو هاد و دلیل، و قوله: الرّحمن الرّحیم أی رحمن الدّنیا و رحیم الآخره، إیماء علی نحو التّبجیل إلی أهل الرّحمة

الالهيّة فی کلا العالمين و هم الملائكة و الرّسل؛ الّذين هم قوّاد السّبيل، و قوله: «مالك يوم الدّين» إشارة إلى المعاد و اليوم الطّويل و رجوع الكلّ إلى الملك الجميل لأنّه غاية الغايات، و قوله: إيّاك نعبد و إيّاك نستعين، لتبيين كيفيّة العبوديّة و التّذليل بتهذيب الأخلاق و تصفية الباطن و طلب الالتجاء إلى الله فی سير السّبيل، و قوله: اهدنا الصّراط المستقيم، إشارة إلى العلم بكلماته و آياته الشّافية للعليل، و قوله: صراط الّذين أنعمت عليهم، إشارة إلى أشرف ما ورد فی التّنزيل و هو القرآن الّذی يروی الغليل.

و يتفرّع على تلك المراتب السّبعة سبع مقامات فی المكالمات الحقيقيّة مع الله فی التّضرّع و الدّعاء:

أوّلها: الذّكر و هو بضاعة الصّواب و السّداد. ﴿ **ربّنا لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا** ﴾[1] فضدّ النّسيان هو الذّكر الموجب للرّشاد، ﴿ **و اذكر ربّك إذا نسيت** ﴾[2]، و هذا الذّكر إنّما يدخل فی مقام الانوجاد بقوله: بسم الله الرّحمن الرّحيم.

و ثانيها: ﴿ **ربّنا و لاتحمل علينا إصراً** ﴾ و رفع الإصرار و المشقّة فی الحمل يوجب الحمدلله أبد الآباد.

و ثالثها: ﴿ **ربّنا و لاتحمّلنا ما لا طاقة لنا** ﴾ و ذلك إشارة إلى كمال رحمته بالنّسبة إلى كلّ أحد من الآحاد. الرّحمن الرّحيم.

و رابعها: ﴿ **و اعف عنّا** ﴾ لأنّك أنت مالك يوم المعاد و مالك القضاء و الفصل و الحكم على العباد. مالك يوم الدّين.

خامسها: و اغفرلنا؛ لأنّا إلتجأنا بكلّيّتنا إليك و توكّلنا عليك فی كلّ شیء يراد إيّاك نعبد و إيّاك نستعين.

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) الكهف: ٢٤.

و سادسها: ﴿ و ارحمنا ﴾ ؛ لأنّا طلبنا الهداية و السّداد منك يا خالق العباد. إهدنا الصّراط المستقيم.

و سابعها: ﴿ **أنت مولانا فانصرنا على [القوم] الكافرين** ﴾.[1]

فهذه المراتب ذكرها الرّسول فى المعراج ففاض أثر المصدر على المظهر، فعبّر عنهاالله تعالى بسورة الفاتحة. فمن قرأها فى صلوته، صعدت هذه الأنوار من المظهر إلى المصدر، و لذا ورد: إنّ الصّلوة معراج المؤمن.

الثّانى: إعلم أنّ سورة الفاتحة تشتمل كلّ ما يفتقر إليه العباد فى المبدأ و الوسط و المعاد. فقوله: الحمدلله، إيماء إلى إثبات الصّانع التّامّ الخلّى عن الانداد؛ لأنّه ربّ العالمين و خالق الأضداد. الرّحمن الرّحيم الّذى شمل إحسانه قبل الموت و عنده و بعده ما لرحمته من نفاد. مالك يوم الدّين يدلّ على أنّه لابدّ من يوم المعاد لينتصف المظلوم من الظّالم العاد، و يتميّز المسىء من المحسن فى العباد و إلى ههنا تمّت معرفة الرّبوبيّة.

فقوله: إيّاك نعبد، إيماء إلى معرفة الوسط أعنى العبادة و الرّشاد و لايمكن الاسترشاد اِلّا بإعانة ولىّ الرّشاد فقال: و إيّاك نستعين.

و أمّا اهدنا الصّراط، ايماء إلى طريقة الاستسعاد فى الأقوال و الآثار المتفرّعة على العمل الّذى هو العماد.

و قوله: صراط الّذين أنعمت عليهم، دليل على أنّ متابعة أصحاب الحقّ و الكمال ممّا لابدّ منه فى الاصعاد إلى درجة الاستسعاد.

و قوله: غير المغضوب عليهم و لاالضّالّين، إشارة إلى أنّ التّجنّب عن موافقة أصحاب البدع و الاهواء المتوغلّة فى الفساد كلّ بضاعة فى الاعتماد؛ إذ كلّ قرين بمقارنه يقتدى و الجمر يوضع فى الرّماد.

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

الثّالث فى نظم هذه السّورة و ترتيبها: اعلم أنّ العاقل السّالك مسالك السّداد إذا أمعن النّظر فى عالم الإيجاد، و تأمّل فى الأسباب و المسبّبات و الاستعداد، رأى العالم سلسلة مربوطة بعضها ببعض فى نهاية الاشتداد، و عرف إنعام الله على العباد، لاجرم ابتدأ بالبسملة تيّمناً و تبرّكاً و استفتاحاً باسم الملك الجواد؛ و لمّا اعترف بالنّعم اشتغل فى مقام الشّكر لوجوه بالحمدله سلوكاً لمسلك الرّشاد؛ و لمّا رأى نعمة الوجود فى مقام الشّمول ببراهين العقول الّتى بها الاعتماد، قال: ربّ العالمين.

و لمّا رأى ثانياً بعد الإيجاد عموم فضله للمربوبين فى البلاد و شمول رزقه للمرزوقين من العباد، قال: الرّحمن.

و لمّا رأى تقصيرهم فى الاجتهاد فى شكر الملك الجواد و تفريطهم فى العبادة و أنّه يتجاوز عنهم بالغفران و لايؤاخذهم عاجلاً بالعصيان و لايسلبهم نعمه بالكفران مع اعتيادهم بالكفران فى مقام الإثم بالازدياد، قال: الرّحيم.

و لمّا رأى التّباغى و الفساد و الظّلم بين العباد، علم بعدله تحقّق المعاد فى يوم التّناد، و أنّه لبالمرصاد، فقال: مالك يوم الدّين.

و إذا عرف تلك الجملة فكأنّه شهد خالق العباد، فعدل من الغياب ـأى خطاب ربّ الأرباب ـ، و علم أنّ لا معبود سواه، و لايستعان بمن عداه فى كلّ باب، فقال: إيّاك نعبد و إيّاك نستعين؛ ثمّ علم أنّه على نهج الرّشاد و قد حصل له الأرشاد، فسئل توفيق الإدامة و الاستمداد للدّوام فى العمل و الاعتقاد، فقال: اهدنا الصّراط المستقيم؛ و هذا لفظ أقيم مقام التّعميم فيشمل معرفة الأحكام و التّوفيق لإقامة شرايع الإسلام و الاقتداء بمن أوجب الملك العلّام طاعته على الأنام.

فإذا علم ذلك، علم أنّ له تعالى حججاً، فسأله أن يلحقه بهم فى الاصعاد إلى الاسعاد، و أن يعصمه عمّن خالفهم، و سلك مسلك التّباعد و العناد، فلعنه ربّ

العباد، و جعلهم من أصحاب الشّمال و الوبال و العقاب و النّكال و الطّرد عن الرّحمة الرّحيميّة يوم المعاد، فقال: صراط الّذين أنعمت عليهم ـ إلى آخر السّورة.

الرّابع: فضل فاتحة الكتاب أكثر من أن يذكر و أبسط من أن يسطر و أجلى من أن يحرّز و كفى منقبتها أنّها مجمع جوامع العلوم على الوجه المقرّر.

و فى الخبر عن أفضل البشر: أنّ أمّ الكتاب أفضل السّور و هى الشفاء من كلّ داء إلّا السّام[1]؛ و هو الموت كما فى اللّغة يذكر.

و عن الصّادق (عليه السّلام) فى الأثر: أنّه لو قرئت الحمد على ميّت سبعين مرّة ثم ردّت فيه الرّوح، ما كان عجباً.[2]

و فى الكافى عن الباقر ـ عليه السلام ـ: من لم يبرئه الحمد، لم يبرئه شىء.[3]

و فى الخبر: إنّها من كنوز العرش[4] و منه ينفتح أبواب العلوم لمن تدبّر؛ إذ العرش فى الأخبار عن العلم يعبّر كما لايخفى على من استقرأ فى الأثر.

---

(۱) انظر: بحارالانوار ۹۲ / ۲٦۱ و ۲۳٤.

(۲) الكافى ۲ / ٦۲۳.

(۳) الكافى ۲ / ٦۲٦.

(٤) بحارالانوار ۱٦ / ۹۲.

سورة البقرة

مدنيّة إلّا آية منها و هو قوله تعالى: «و اتّقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله» ـ الآية. فإنّها نزلت بمنى فى حجّة الوداع.

عدد آياتها مائتان و ستّ و ثمانون فى العدد الكوفيّ، و قيل: خمس و ثمانون، و قيل: سبع و ثمانون.

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الم، آية فى الكوفى و اختلف أرباب التّفسير فى مفاد حروف مفتتح السّور على أقوال. فقيل: إنّ فواتح السّور أسمائها، و قيل: المراد بها الدّلالة على أسماء الله المتعال؛ فقوله: الم، أنا الله أعلم و المراد أنا الله أعلم وأرى.

و قيل: الألف يدلّ على اسم الله ذى الجلال و الّلام يدلّ على جبرئيل، والميم على محمّد؛ و قيل: إنّها أسماء للقرآن العال. و قيل: إنّها أقسام أقسم الله بها و هى من أسمائه؛ و قيل: إنّ المراد بها الآجال أى مدّة بقاء هذه الأمّة؛ و قيل: المراد حروف التّهجّى اكتفى بها عن باقيها فى المقال، و قيل: إنّها تسكيت للكفّار وأرباب الضّلال؛ لأنّ الكفّار كانوا تواصوا فيما بينهم أن لايستمعوا لهذا القرآن وأن يلغوا فيه من المقال؛ فربّما صفقوا و نحو ذلك من الأفعال، كما قال تعالى

حاكياً عن ذلك القال: «لاتسمعوا لهذا القرآن و ألغوا فيه» فأنزل الله هذه الحروف حتّى إذا سمعوا شيئاً غريباً استمعوا له و حصل لهم الأشتغال بالفكر فيقع القرآن و يكون سبباً للإيصال إلى درك منافعهم فى الحال و المال.

و قيل بغير تلك الأقوال و لايعبأ بهذه الأقوال إلّا إذا أقيم على طبقها الأستدلال و لم أقف عليه على وجه يطمئنّ به البال فلابدّ لتحقيق الحال من الرّجوع إلى أهل البيت ـ عليهم سلام الله الملك المتعال ـ فإنّهم لايفترقون عن القرآن فى حال من الأحوال إلى يوم المعاد و المآل.

ففى معانى الصّدوق، عن صادق الآل ما حاصله: إنّ الم هو حرف اسم الله الأعظم المقطّع فى القرآن، الّذى يؤلّفه النّبىّ و الإمام فإذا دعا به أجيب.[۱]

و هذا الخبر دالّ على أنّ تلك الحروف لايفهمها غير النّبىّ و الآل؛ لأنّها رموز وكنوز من الأسرار، و قوله: «و ما يعلم تأويله»، عليه دالّ.

و العيّاشىّ عن أبى لبيد المخزومى قال: إنّ أبا جعفر ـ عليه السّلام ـ قال ما حاصله: يا ابالبيد، إنّه يملك من ولد العبّاس ـ إلى أن قال: يا ابالبيد، إنّ لى فى حروف القرآن المقطّعة لعلماً جمّاً. و الحديث طويل مذكور فى الصّافى و هو فى غاية الإعضال.

و فى تفسير الإمام العسكرىّ ـ عليه السّلام ـ ما نصّه: اى يا محمّد هذا الكتاب الّذى انزلته عليك هو الحروف المقطّعة الّتى منها ألف، لام، ميم و هو بلغتكم وحروف هجائكم، فأتوا بمثله إن كنتم صادقين.[۲]

و عن علىّ رئيس الآل أنّه قال: لكلّ كتاب صفوة و صفوة هذا الكتاب حروف التّهجّى.[۳]

---

(۱) معانى الاخبار / ۲۳.

(۲) تفسير الامام عليه السلام / ٦۲.

(۳) بحارالانوار ۸۸ / ۹.

و يمكن أن يستنبط من هذا الخبر من العلم نهراً؛ بل يمكن أن يستفيد الحبر الحاذق منه بحراً و هو أنّ علوم الأوّلين تكون فى الحروف المقطّعة مسطوراً؛ فإنّ صفو الشّىء خالصته، كما يكون فى كتب الّلغة مذكوراً و الكتاب يحتوى على جميع العلوم و خلاصة الشّىء يشتمله على وجه أشرف؛ ففواتح السّور تشتمل على جميع العلوم بنحو الطف.

و السّرّ فيه على وجه لايكون مستوراً أنّ جميع الموجودات الظّاهرة من المجرّد و المادّيّة كلّيّة و جزئيّة مسبّبة عن الأسماء العظام الإلهيّة. علمت أنّ تلك الحروف مادّة الأسماء العظام و تراكيب الكلام و العلم بالسّبب يلازم العلم بالمسبّب بلاكلام و حقيقة الكلمة التّامّة و النّسخة الجامعة حقيقة الإنسان الكامل، و نفس الإنسان مع البدن و أجزائه و مشاعره شىء فيه جميع ما فى عالم الكبير حاصل من الأفلاك و العناصر و البسائط و المركّبات كما بيّنه الأعلام. فالنّفس مالم تنزّل عن التّجرّد و الصّفاء و لم تمل إلى عالم الحسّ و الأجسام، لم تتصرّف فى الأبدان و لم تصدر عنه الأفاعيل بالعيان، فهى قبل تعلّقها بالبدن عقل بلاإبهام و نسبته إلى حالة التّعلّق نسبة السّماء إلى الأرض و بعد التّنزّل يصدر منها الأفاعيل و لاسيّما التّكلّم بالكلام.

فكما أنّ لله الملك العلّام كلمات صادرة عنه بلامادّة و مدّة أعنى الوجودات المخصوصة، فكذلك النّفس بفتح العين و الهواء المنبعث من قلب النّفس الإنسانيّة، فما لم يمرر بمخرج من المخارج، لم يحصل حرف و أنّ ذات هذا الهواء كلّ الحروف؛ و لكن بعد المرور كلّ حرف بالتّعيّن و التميّز موصوف؛ فيكون منازل الحروف ثمانية و عشرين كما أنّ منازل الكواكب فى الكرسىّ كذلك.

و من الأخبار ما رواه إسحاق الثّعلبىّ من العامّة فى تفسيره مسنداً إلى الإمام الثّامن قال: سئل جعفر الصّادق ـ عليه السلام ـ عن تفسير الم، فقال ما حاصله: إنّ

فى الألف ستّ صفات من صفات الملك العلّام: الابتداء، فإنّه تعالى ابتدأ جميع الخلق من النّفوس و العقول و الأجسام، و الألف ابتداء الحروف فى الكلام؛ و الاستواء، فهو عادل غير جائر على الأنام، و الألف مستوٍ انحراف فيه بلا إبهام؛ و الانفراد، فالله فرد فى الانفراد تامّ و الألف فرد و اتّصال الخلق بالله و هو لايتّصل به و الخلق إليه يحتاج، و الله غنىّ عنهم بلاكلام و كذلك الألف لايتّصل بالحروف و كلّ حرف بالاتّصال به موصوف و هو منقطع من غيره كما هو مسلّم معروف، و الله بائن فى جميع صفاته لكلّ ما دخل فى الوجود من صقع الأعدام، و معناه من الألفة فكما أنّها سبب ألفة الخلق، كذلك الألف سبب تألّف الحروف و هو سبب ألفتها بل الحروف هى من الألف بعد التّأمّل التّامّ.

ثمّ العجب إنّه تعالى أورد فى هذه الفواتح أربعة عشر اسماً هى نصف أسامى حروف الكلام ان كان عددها ثمانية و عشرين بإخراج الّلام ألف من المقام فى تسع و عشرين سورة بعدد الحروف إذا جعل الّلام ألف منها فى مقام الّتمام مشتملة على إنصاف أنواعها.

فمن المهموسة و هى ما يضعف الاعتماد التّام على مخرجه و يجمعها «ستشحك خصفه» نصفها بلا انثلام و هو الحاء و الهاء و السّين و الصّاد و الكاف.

و من المجهورة نصفها التّامّ و هى مايقوى و يشبع الاعتماد على مخرجه حين الكلام؛ فيمنع جرى النّفس مع تحرّكه فلا يخرج إلّا بصوت قوىّ من الجهر و هو الإعلان و الإعلام، يجمعها «لن يقطع امرء».

و من الشّديدة أى ما ينحصر جرى الصّوت عند مخرجه المجموعة فى «أجدت طبقك» نصفها التّام، يجمعها «اقطك»

و من الرّخوة عشرة يجمعها «خمس على نصرة».

و من المُطبقة و المصطلح عليه فيها عند الأعلام ما ينطبق فيها الّلسان على

الحنك الأعلى فينحصر الصّوت حينئذٍ بين الّلسان و ما حاذاه من الحنك الأعلى والمطبق إنّما هو الّلسان و الحنك. أمّا الحرف فهو المطبق عنده فحذف عنده للاختصار فى الكلام كما أنّ المشترك فيه يطلق عليه المشترك فى ألسنة الأنام وهى الصّاد و الطّاء و الضّاد و الظّاء و المورد غير المنقوطة.

و من البواقى المنفتحة نصفها و هى «ألحقنى معسكره».

و من القلقلة و هى حروف تضطرب عند خروجها؛ أى مايضمّ إليها من الشّدة فى الوقف ضغط تامّ، بحيث يمنع خروج الصّوت فى الكلام، و يجمعها «قد طبج»، نصفها الأقلّ لقلّتها أى لمّا لم يكن لها نصف صحيح عند أرباب الأفهام لم يكن إلّا أخذ الأقلّ و الأكثر، فرجّح الأقلّ إشعاراً بقلتّها، و المطبقة و إن قلّت أيضاً إلاّ أنّ لها نصفاً صحيحاً.

و من اللّينتين أى الواو و الياء، الياء؛ لأنّها أقلّ ثقلاً فى ألسنة الأنام، و أمّا الألف اللّيّنة فمنقلبة منهما.

و من المستعلية و هى الّتى يتصعّد الصّوت بها فى الحنك الأعلى و هى سبعة: القاف و الصّاد و الطّاء و الخاء و الغين و الضّاد و الظّاء، نصفها الأقلّ.

ثمّ إنّه ذكرها مفردة و ثنائيّة و ثلاثيّة و رباعيّة و خماسيّة إيذاناً بأنّ المتحدّى به، أى الآيات العظام، مركّب من كلماتهم الّتى يتعاورون بها فى الّليالى و الأيّام؛ أصولها كلمات مفرد و مركّبة من حرفين فصاعداً إلى الخمسة.

و ذكر ثلاث مفردات فى ثلاث سور و هى صٓ و قٓ و ن؛ لأنّها توجد فى الثّلاثة من أقسام الاسم نحو الكاف الاسميّة و الّلام الموصولة، و الفعل نحو ق و ل، و الحرف كحروف القسم و نحوها، و أربع ثنائيّات طه طٰس يٰس حٰم؛ لأنّها تكون فى الحرف بلاحذف كبل، و فى الفعل بحذف كقل، و فى الاسم بحذف كيد، و بغير حذف كمَنْ، فى تسع سور لوقوعها فى كلّ واحد من الأقسام الثّلاثة أوجه:

فتح الأوّل و ضمّه و كسره، ففى الاسماء من و اذ و ذو، و فى الأفعال قل و بع و خف، و فى الحروف لن و من و مذ، و ثلاث ثلاثيّات لمجيئها فى الأقسام الثّلاثة فى ثلاث عشرة سورة تنبيهاً على أصول الأبنية المستعملة ثلاثة عشر، للأسماء عشرة و ثلاثة للأفعال و رباعيّتين و خماسيّتين تنبيهاً على أنّ لكلّ منها أصلاً و ملحقاً و لو ذكرنا للمزايا الحرفيّة لطال الكلام طولاً يخرج عن طور المقام.

و أمّا إعراب الم، فإن جعلتها أسماء السّور أو القرآن أو أسماء الله الملك العلّام كما عن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ يا كهيعص، كان لها حظّاً من الإعراب بلاكلام؛ أمّا الرفع على الابتداء أو الخبر، أو النّصب بتقدير فعل القسم فى المقام على طريقة «الله لأفعلنّ» بالنّصب أو غير القسم كأذكر، أو الجرّ على إضمار حرف القسم و يتأتّى الإعراب لفظاً و الحكاية بالنّطق بها مع سكون حرف به التّمام و ذلك فيما كانت مفردة أو موازنة لمفرد كحَم فانّها كهابيل و يتعيّن الحكاية لاغير فيما عدا ذلك و إن أبقيتها على معانيها الثّابتة فى العرف العامّ؛ فإن قدّرت بالمؤلّف من هذه الحروف، كان فى حيّز الرّفع بالابتداء أو الخبر على ما مرّ، و إن جعلتها مقسماً بها يكون كلّ كلمة منها كالألف من الم و الحاء من حم منصوباً أو مجروراً على اللّغتين فى الله لأفعلنّ، و تكون جملة قسميّة بالفعل المقدّر له، و إن جعلتها أبعاض كلمات أو أصواتاً أى زوائد لمشاركتها إيّاها فى عدم الدّلالة على المعنى، كانت منزّلة منزلة حروف التّنبيه و لم يكن لها محلّ من الإعراب كالجمل المبتدئة و المفردات المعدودة و هذا نهاية الكلام فى المقام.

﴿ ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتّقين ﴾

الكلام فى تلك الآية المباركة يقع فى مقامات:

الأوّل: ذلك اسم مبهم يشار به إلى البعيد فى الزّمان أو المكان؛ فإن كان إشارة إلى ما فى اللّوح عن التّغيّر و النّقصان أو إلى القرآن باعتبار كونه فى اللّوح

المحفوظ كما قال فى القرآن: و إنّه فى أمّ الكتاب، سواء كان الم اسماً للقرآن أو مقسماً به أو السّورة به و التّذكير باعتبار كونها بعض الفرقان أو باعتبار تذكير الخبر أى الكتاب فإنّه خبره أو صفته الّذى هو هو فحينئذٍ يكون إشارة إلى البعيد كما هو أصل وضعه المحكم البنيان.

و أمّا إذا جعل إشارة إلى الم و أوّل بالمؤلّف من هذه الحروف أو فسّر بالسّورة أو القرآن الموجود بأيدينا الآن، ففى الإشارة إلى القريب الحاضبر بما يشاريه إلى البعيد الغائب عن الإنسان فلابدّ من التّوجيه فى مقام البيان و قد يذكر وجوه:

أحدها: أنّه وقعت الإشارة إلى الم سبق التّكلّم به و التّبيان و قد مضى و تقضّى و المقتضىّ فى حكم المتباعد عند أرباب الأذهان.

و ثانيها: أنّه لمّا وصل من المرسل إلى المرسل، وقع فى حدّ البعد عن مرسل الملك المنّان.

و ثالثها: أنّ القرآن و إن كان حاضراً عند الإنسان، نظراً إلى ظاهره و صورته؛ لكنّه غائب نظراً إلى الأسرار المودعة فيه و المعان، لاشتماله على علوم عظيمة الشّأن و حكم كثيرة يتعسّر اطّلاع الإنسان عليها، بل يتعذّر فى هذه النّشأة، فيجوز أن يكون مشار إليه كالغائب البعيد بحسب الزّمان و المكان.

و رابعها: أنّ الله تعالى وعد رسوله عند بعثه أن ينزّل عليه الفرقان و هو أخبر أمّته به، و يؤيّده قوله: «إنّا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً» فى سورة المزّمّل، و هى إنّما نزلت عند ابتداء المبعث و صار هذا الوعد البعيد فأشار إلى ذلك بذلك.

و خامسها: أنّ الملك المنّان خاطب بنى إسرائيل فى هذه السّورة القويمة البنيان؛ لأنّ سورة البقرة مدنيّة كما صرّح به العلماء المشار إليهم بالبنان، و أكثرها احتجاج و برهان على اليهود العنود الجهود بالعيان. و قد كانت بنو إسرائيل أخبرهم موسى و عيسى إنّ الله الحنّان يرسل محمّداً فى آخر الزّمان و ينزّل عليه

كتاباً هو القرآن فقال الله الدّيان: ذلك الكتاب أى الّذى أخبر به الأنبياء فى سالف الأوان أنّ الله سينزله على النّبىّ المبعوث من ولد اسماعيل فى آخر الزّمان.

و سادسها: ما قاله الأصمّ من أن الله تعالى أنزل الكتاب بعضه بعد بعض بالعيان، فنزلت قبل البقرة سور كثيرة و هى كلّها نزل بمكّة ممّا فيه برهان على التّوحيد و المعاد و علم النّفس و إثبات النّبوّة و أحوال الملائكة و الجانّ و علم السّماء و العالم فقوله ذلك، إشارة إلى تلك السّور و الآيات البعيدة بحسب الزّمان و المكان، و قد يسمّى بعض القرآن بالقرآن و هذا هو نهاية التّبيان.

الثّانى: الكتاب كالخطاب مصدر سمىّ به المفعول عند أرباب اللّسان، كالخلق بمعنى المخلوق، و العدل بمعنى العادل و ذلك لإفادة المبالغة فى المعان، هكذا قاله جماعة من الأعيان.

و فى دعوى المبالغة فى المقام تأمّل غنىّ عن البيان؛ إذ لاثمرة فى ادّعاء كونه نفس الكتابة عند الإمعان إلّا أن يقال: كونه حقيقاً بالكتابة صار كأنّه هى أو أنّ القرآن لمّا كان فى أعلى مراتب المجموعيّة للمعان صار كأنّه عين الجمع فى الحسبان أو أنّه لايدخل فى قيد الكتابة إلّا ماله خطر و شأن عند الإنسان، فكونه عين الكتابة أدخل فى شأنه عند الأذهان.

و قيل: فعال بنى اللمفعول كاللّباس و الحساب، و لايبعد فى الحكم باطّراده دعوى الفقدان، و أصل الكتْب الجمع و منه الكتيبة للجند لانضمام بعضهم إلى بعض فى الحركة و الإسكان؛ فالمراد بالكتاب المخطوط بالفعل، ثمّ أطلق على نفس العبارة المنتظمة قبل أن يكتب، من قبيل تسمية الشّىء باسم ما يؤول إليه، كذا قالوا.

و قد يقال عليهم: إنّه إذا كان الأمر كذلك فلا حاجة فى إطلاق الكتاب على العبارة إلى ارتكاب التّجوّز المذكور؛ لأنّ للعبارة أيضاً اجتماعاً بالوجدان؛ و قد

يدفع بأنّ الكتب بمعنى أمر مهجور، و المشهور هو الكتب بمعنى الخطّ المسطور، و الظاهر اشتقاق المشهور من مثله، و للتّأمّل فى هذا الوجه مكان.

و الأحسن أن يقال: دعوى اجتماع العبارة و الألفاظ الّتى هى غير قارّة الذّات غير مسموعة بظاهر عند أرباب الأذهان؛ و ليعلم أنّ الكتيبة عند أرباب الّلسان الجيش، إذا لم تكن أقلّ من المائة و لاأكثر من الألف، على ما صرّح به بعض الأعيان.

الثّالث: ذلك فى موضع رفع من وجوه:

أوّلها: كونه خبراً عن الّمَ.

و ثانيها: أن يكون مبتدأ و الكتاب خبره، أى ذلك هو الكتاب الكامل؛ كأنّ ما عداه فى حيّز النّقصان و إنّه هو الّذى يستأهل أن يسمّى كتاباً كما تقول: هو الرّجل؛ أى الكامل فى الرّجوليّة، و هو شائع عند أهل الّلسان.

و ثالثها: أن يكون مبتدأ و الكتاب صفة له أو بدل أو عطف بيان، و لاريب فيه جملة فى موضع الخبر.

و رابعها: أن يكون مبتدأ و خبره هدى، و يكون لاريب فيه فى موضع الحال، و العامل معنى الإشارة.

و خامسها: أن يكون لاريب فيه و هدى جميعاً خبراً بعد خبر، كهذا حلو حامض أى مزّ و جمع فيه الطّعمان.

و سادسها: أنّه خبر مبتدأ محذوف؛ أى هذا ذلك الكتاب، و على هذا الوجه أو على أنّه مبتدأ و الخبر لاريب أو على أنّه خبر الم أو على أنّ الكتاب خبره كان هدى حالاً أى هادياً للمتّقين، و العامل معنى الأشارة أو الاستقرار الّذى يتعلّق به فيه.

و أمّا قوله: هدى، فيجوز رفعه من ثلاثة أوجه غير الوجه الّذى مرّ من كونه خبراً عن ذلك:

أحدها: أنّه مبتدأ و الخبر فيه و تضمر للاريب خبراً أى لاريب فيه فيه هدى أو

تجعل فيه المذكور خبراً للاريب المزبور و تضمر خبر هدى على النّحو المسطور.

الثّاني: كونه خبراً عن الم على قول من جعله إسماً للسّورة.

الثّالث: كونه خبر مبتدأ محذوف؛ أى هو هدى.

الرّابع: يمكن أن يقال بحسب قواعد المعانى و البيان و لطائف البلاغة و دقائق المعان: إنّ تلك الآية أربع جمل متناسقة متعاقبة، و ارتباطها إمّا بأن يظهر فوائد الثوانى فى الأوائل بأن تكون مؤكّدات لها، أو فوائد الأوائل فى الثّوانى بأن تكون نتائج لها فتقرّر الّلاحقة منهاالسّابقة فلا مجال للوصل و العاطف لكمال الاتّصال؛ فالَمّ جملة دلّت على أنّ المتحدّى به أى القرآن هو المؤلّف من جنس ما يركّبون منه المقال، و ذلك الكتاب جملة ثانية تقرّر جهة التّحدّى بأنّه الكتاب المنعوت بغاية الكمال و عدم اعتراء النّقصان، ثمّ سجّل على كماله بنفى الرّيب فيه؛ لأنّه لاكمال أعلى من الكمال الثّابت لما هو فى حيّز الحقّ و الإيقان، و قوله: هدىً جملة رابعة يؤكّد كونه حقّاً لايحوم الشّك حوله بأنّه هدىً لمن كان من المتّقين فى صقع الإيمان أو يستتبع السّابقة منها الّلاحقة استتباع الدّليل المدلول فى مقام البيان فالفصل لكمال الاتّصال و امّا عدم ربط النّتيجة بالفاء على ما هو المتداول فى المقال لعدم تعلّق القصد بالاستدلال بل الاخبار بكلّ جملة بالاستقلال فإنّه أدخل فى جزالة المقال كما لايخفى على أرباب الأذهان.

و بيان هذا الإجمال أنّه لمّا نبّه أوّلاً على إعجاز المتحدّى به من حيث أنّه من جنس كلامهم و قد عجزوا عن معارضته استنتج منه إنّه الكتاب البالغ حدّ الكمال، و استلزم ذلك أن لايتشبّث الرّيب بأطرافه؛ إذ ما يعتريه الشّبهة فى غاية النّقصان و ما كان كذلك كان لامحالّة هدى للمتّقين من أرباب الإيقان.

و فى كلّ واحدة منها نكتة ذات جزالة: ففى الأوّل حذف المبتدأ و الرّمز إلى إعجاز الكتاب، فالحذف مع تعليل إعجازه بأنّه كمال البلاغة؛ و فى الثّانية فخامة

التّعريف بإفادته الحصر فى البيان؛ و فى الثّالثة تأخير الظّرف أى فيه حذراً عن إيهام ما هو فى حيّز البطلان من إيهام وجود الرّيب فى بواقى الكتب المنزلة من الملك المنّان و فى الرّابعة حذف مسند إليه و التّوصيف بالمصدر المبالغة فى المعان و إيراد المصدر منكّراً للتّعظيم و تخصيصه بالمتّقين باعتبار غاية الهدى وثمرته ثمّ فى الجمل الأربع لطف الاستتباع الّذى هو من محسّنات المعانى والبيان، و هو فى البديع أن يمدح بشىء يستتبع المدح بشىء آخر؛ فكونه من جنس حروفهم مع إعجازه يستتبع كونه من عندالله بلاريب، و كونه كذلك يفيد كونه هدى لأرباب الإيقان، و كونه هدى للمتّقين يستتبع مدائح أخرى.

ثمّ إنّ ههنا حسناً آخر و هو أنّ الحرفين الأخيرين فى ذلك صدّرا فى الكلمة الثّانية أى الكتاب و هو نظير بعض أقسام الجناس النّاقص؛ و لذا اختار الكتاب على الكتب أو أنّ اختياره بواسطة أنّ زيادة المبانى تدلّ على زيادة المعانى.

الخامس: الرّيب الشّك أو أسوؤه بلا ارتياب، و التّقوى أصله وقوى؛ قلبت الواو تاء كالتّراث و سائر الأضراب و هو من الوقاية، و الاتّقاء الحجز بين الشّيئين فهو فرط الحفظ سواء كان فى الأمر الآجل أو العاجل، لكن وقوعه شرعاً فى معرض المدح حضّه بمن اتّقى عمّا يضرّه يوم الحساب.

و له مراتب ثلاث:

أوّلها: التوقّى عن العذاب بالتّبرىّ عن الشّرك و الجحود لربّ الأرباب و عليه يحمل قوله تعالى: ﴿ **و ألزمهم كلمة التّقوى** ﴾.[1]

و ثانيها: الاجتناب عن جميع الآثام و هو المعنىّ بقوله تعالى: ﴿ **و لو أنّ أهل القرى آمنوا و اتّقوا** ﴾.[2]

---

(١) الفتح: ٢٦.

(٢) الاعراف: ٩٦.

و ثالثها: أن ينزّه عمّا يشتغل سرّه عن خالق التّراب و يتبتّل إليه بشراشره فى كلّ باب و هو مفاد قول الملك الوهّاب: ﴿ و اتّقوا الله حقّ تقاته ﴾.[۱]

السّادس: المشهور الوقف على فيه؛ و عن نافع و عاصم الوقف على لاريب بتقدير لاريب فيه فيه هدى، و لعلّ الأوّل أولى؛ لأنّ كون نفس الكتاب هدى أولى من أن يكون فيه هدى وافق لقوله: «نور و هدى».

السابع: المراد بقوله تعالى: لاريب فيه إنّه ليس قابلاً للارتياب؛ إذ عن وجوه إعجازه كشف النّقاب و ليس اكمليّته فى حيّز الحجاب لا أن لايريب فيه أحد لكثرة المرتاب، و هذا ليس فيه احتجاب.

الثّامن: الوجه فى تقييد الهدى بالمتّقين مع عموم هدايته للنّاس أجمعين إمّا باعتبار الغاية فإنّ ثمرة الهداية للمتّقين لاغير، و إمّا باعتبار مجاز المشارفة كمن قتل قتيلا، فإنّه من هذا الباب.

التّاسع: أنّ تقييد الهداية بالمتّقين تحصيل الحاصل، فكيف يرضى بتقييد الهداية بالمتّقين العاقل؟

و الجواب: أنّ المراد استمرار الهداية كما مرّ فى اهدنا الصّراط المستقيم، أو أنّ المراد ازدياد مراتب التّقوى أى هو المفيد للتّقوى الكامل. و ممّا مرّ فى المقام الثّامن أيضاً يظهر أنّ هذا السّؤال باطل؛ إذ هو باعتبار المشارفة ملاحظة الغاية زائل أو نقول: إنّ المتّقى مهتد بنفس ذلك الهدى و التّقوى لايهدى ثانياً كما أنّ الوجود موجود بنفس الوجود القائم به حين كونه موجوداً، و تحصيل الحاصل بنفس ذلك التّحصيل غير مستحيل و إنّما المحال تحصيل الحاصل بتحصيل آخر و إيجاد الموجود بوجود آخر.

و ممّا ذكر يظهر الجواب عن سؤال آخر و هو أنّ كون الشّىء هدى و دليلاً

---

(۱) آل عمران: ۱۰۲.

لايختلف بشىء دون شىء، فلأىّ شىء جعل القرآن هدى للمتّقين؟

العاشر: الهدى مصدر على وزن فعل كالسّرى و البكا. قيل: معناه الدّلالة و قال بعض الأصحاب: بل الدّلالة الموصولة.

و قد بسطنا الكلام فيه فى تعليقتى المسمّاة بدقائق الّلبيب على حاشية المولى عبدالله على منطق التّهذيب بحيث فاق على كتب الأتراب فى هذا الباب.

و قال صاحب الكشّاف: هوالدّلالة الموصولة على البغية و استدلّ عليه بوجوه ثلاثة: بوقوع الضّلالة فى مقابله فى محكم الكتاب. قال الله الملك الوهّاب: «أولئك الّذين اشتروا الضّلالة بالهدى». و قال: «لعلى هدى أو فى ضلال مبين». و بأنّه يقال فى ألسنة أرباب الآداب: مهدىّ فى موضع المدح كمهتدى و لو لم يكن من شرطه الإيصال، لم يكن الوصف بالمهدىّ مدحاً لأحد؛ لاحتمال أنّه هدى فلم يهتد؛ و بأن اهتدى مطاوع هدى و لايجوز أن يكون المطاوع من أىّ باب على خلاف أصله ككسرته فانكسر. و أجاب عن أدلّته الفاضل الجلجاب المولى صدر: أمّا عن الأوّل، فبأنّ الفرق بين الهدى و الإهتداء ظاهر بلاحجاب؛ فمقابل الهدى الإضلال لا الضّلال، و عن الثّانى، فبأنّ المنتفع بالهدى يسمّى مهديّاً عند أرباب الآداب؛ لأنّ الوسيلة اذا لم يفض إلى مطلب الطّلاب كانت نازلة منزلة المعدوم، و عن الثّالث بالنّقص فى كثير من أمثلة الباب كالايتمار بإنّه مطاوع الأمر كأمرته فأتمر، و ليس من شرط الأمر عند أصحاب الألباب حصول الايتمار، و بالمعارضة بقولك: هديته فلم يهتد. انتهى ما قاله من الجواب و أجوبته فى حيّز الاضمحلال و الاضطراب.

أمّا الأوّل، فبأنّ صاحب الكشّاف لم يقل بأنّ الهدى و الاهتداء واحد؛ إذ الفرق بينهما ممّا ليس فيه حجاب، بل مراده أنّ الاهتداء لاينفك عن الهدى بقرينة هذه الآية من الكتاب؛ إذ بغير التّلازم لايستقيم أمر التّقابل.

و أمّا ما قاله من أنّ مقابل الهدى الإضلال لا الضّلال فما أصاب؛ لأنّه إن أراد أنّ الضّلال فى تلك الآية بمعنى الإضلال فهذا ليس بصواب؛ إذ بطلانه بديهىّ عند الطّلاب، و إن أراد أنّ الإضلال يستعمل فى مقابل الهدى أيضاً فهو كلام آخر لامدخليّة له بكلام صاحب الكشّاف.

و أمّا الثّانى من الجواب فهو ليس بجواب؛ لأنّه مؤيّد لكلام الكشّاف بلا ارتياب.

و أمّا الثّالث، فالنّقص و المعارضة و إن صحّا، لكن ذلك ليس من آداب الأفاضل الأطياب؛ بل ديدنهم فى الجواب الحلّ و رفع الحجاب و الجلباب.

و الحقّ فساد كلام الكشّاف بشراشره.

أمّا دليله الأوّل، فلأنّه إن أراد أنّ الهداية بمعنى الدّلالة الموصولة فى كلّ باب و لم يستعمل فى الإرائة فى ألسنة الأصحاب ففيه أنّ الدّليل أخصّ من المدّعى بلا عياب؛ إذ الاستعمال فى الموضع الخاصّ لايدفع الرّئاب؛ و إن أراد أنّ استعمالها فى الموصل فما ثبت عند أرباب الآداب، فهو صحيح و لاينافى ما قاله القول الآخر فى هذا الباب.

والحاصل: أنّ الاستعمال فى معنى لايدلّ على الحقيقة ولا على المجاز بلاارتياب.

و أمّا دليله الثّانى، فمثله كسراب يحسبه الظّمآن ماء إذا وقع فى بوتقة العطش والاضطراب؛ إذ المهدىّ مشتقّ لايدلّ بحسب المادّة إلّا على معنى ما عنه اشتقّ وإليه الأياب؛ فإن كان المشتقّ منه بمعنى الإرائة فهو كذلك و إن كان بمعنى الدّلالة الموصلة فهو أيضاً بمعناها كما هو الصّواب، و أمّا وقوعه فى مقام المدح، فهو قرينة على إرادة الموصلة بلارئاب، و ما فقدت فيه القرينة هو مصبّ نزاع العلماء الأطياب.

و أمّا دليله الثّالث فجوابه النّقضى ما قاله صدر العارفين فى الجواب، و الحلىّ أنّ الأفعال على قسمين: أحدهما أنّه ما لم‌يصل أثر الفاعل إلى المنفعل، لم يصحّ

استعمال ذلك الفعل فى ذلك الباب؛ مثل مثال الكسر، فما لم يتكسّر الكوز لايقال كسرته، بلا ارتياب، و ثانيهما أنّ التّأثير لامدخل له فى ذلك؛ كالأمر و الايتمار، فيقال: أمرته فلم يأتمر، و الهدى من قبيل الثّانى لا الأوّل فلايتمّ استدلاله فى هذا الباب.

الحادى عشر: ربّما يتوهّم أنّ القرآن كيف يكون كلّه هدى مع وجود المجمل والمتشابه فيه كثيراً، و لو دلالة العقل تميّز المحكم عن المتشابه للنّاس و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً؛ فيكون الهدى هو العقل لا القرآن و هذا ظاهر لمن كان بصيراً.

و الجواب: أنّ المتشابه يبيّن إمّا بنور العقل الّذى نوّر بالقرآن تنويراً و إمّا بالمبين من الآيات الأخر؛ فالقرآن حينئذٍ كلّه هدى فسئل به خبيراً.

و قد يتوهّم ثان و هو أنّ كلّما يتوقّف عليه حجّيّة الكتاب لم يكن الكتاب هدى فيه بلا ارتياب، فاستحال كونه هدى فى معرفة الملك الوهّاب و صفاته و معرفة النّبىّ المستطاب و المعادو نحوه من الأبواب مع أنّها من أشرف العلوم.

و الجواب: أنّ كمال تلك المعارف لايحصل إلّا بالكتاب، و ما يتوقّف عليه حجّيّة القرآن أصل الاعتقاد بالله على وجه يحكم به أوائل العقول من العوامّ و أرباب الألباب، و قد يحصل بمجرّد التقليد أيضاً؛ فالإيمان الحقيقىّ الكامل ليس بحاصل إلّا للمتنوّر بنور الكتاب.

الثانى عشر: روى العيّاشىّ عن الصّادق ـ عليه السّلام ـ قال: كتاب علىّ لاريب فيه، و روى هذا الرّاوى أيضاً عنه عليه السّلام: «المتّقون شيعتنا».[1]

و فى الصّافى أنّ إضافة الكتاب إلى علىّ بيانيّة؛ يعنى أنّ ذلك إشارة إلى علىّ و الكتاب نفسه، و المعنى أنّ ذلك الكتاب الّذى هو علىّ لا مرية فيه؛ إذ كمالاته محسوسة، و فضائله منصوصة؛ نصّ عليها الله و رسوله، و إطلاق الكتاب على

---

(١) بحارالانوار ٢ / ٢١.

الإنسان فى عرف أهل الله شائع. قال (عليه السّلام) فى الدّيوان:

و أنت الكتاب المبين الّذى بأحرفه يظهر المضمر

و عن الصّادق (عليه السّلام): إنّ الصّورة الإنسانيّة هى أكبر حجّج الله على خلقه و هى الكتاب الّذى كتبه بيده ـ الحديث. و يؤيّده ما ورد عنه عليه السّلام أنّه قال: أنا كلام الله النّاطق، و عن بعض جعل الإضافة لاميّة أى الكتاب الّذى كتبه علىّ هو الكتاب الّذى لاريب فيه.

و أقول: يمكن كون الكتاب بمعنى الفرض كما فى كتب عليكم الصّيام أى فرض ولاية علىّ لاريب فيه أو فرض علىّ أى حقّه من الخلافة لاريب فيه، و يؤيّده الحديث الآخر من أنّ المراد بالمتّقين شيعة علىّ ـ عليه السّلام ـ

﴿ الّذين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصّلوة و ممّا رزقناهم ينفقون* و الّذين يؤمنون بما أنزل إليك و ما أنزل من قبلك و بالآخرة هم يوقنون﴾

قد مرّ منّا ما وصل إلينا من لباب تفسير الآيتين على النّحو التّمام و ذكرنا اشتمالها على العلوم الحقّة الحقيقيّة لدى التّعمّق التّامّ فى المجلّد الأوّل من هذا التّفسير مع طرح القشور و الزّوائد من الكلام.

و لعمرى كفى التّعبير بالغيب لأرباب الافهام فى معرفة الملك العلّام؛ فإنّ الغيب ما غاب عن حواسّ الأنام، و التّعبير بالمصدر لإفادة المبالغة و كمال الغيبوبة كما لايخفى على الأعلام؛ فلزم ذلك كونه عالماً للزوم عدم الغواشى و الحجب المخلّة بالمرام، و كونه قادراً و مريداً و مدركاً و صادقاً فى الكلام، و لزم عدم الرّؤية و الجسميّة و التّركيب و عدم الحضور فى الأفهام و الأوهام و نحو ذلك من مقاصد العقائد المستطرة فى علم الكلام؛ بل حوت تلك الكلمة الشّريفة على معارف لم يسقط من الأقلام.

و قد روى أصحابنا الإماميّة عن الأئمّة السّادة الكرام ـ سلام الله عليهم مدى

الأعوام ـ: أنّ المراد بالغيب غيبة الإمام القائم المهدىّ بن الحسن العسكرىّ ـ عليهم السّلام ـ و هو أيضاً من أفراد الغيب على ما حقّقنا فى هذا المقام.

﴿ أولئك على هدىً من ربّهم و أولئك هم المفلحون ﴾

الكلام فى تنميق المرام يتمّ برسم مقامات:

الأوّل فى إعراب أولئك، و حاصل الكلام فيه على ما صرّح به جمع من الأحبار إنّ الموصول الأوّل ـ أى الّذين يؤمنون بالغيب ـ إن كان فى الأنظار مفصولاً عن المتّقين فهو مبتدأ بلاعثار، أولئك مع ما عطف عليه فى حيّز الإخبار. و إن كان الموصول الأوّل مع ما عطف عليه موصولاً فهو مبتدأ بلا انكار، و قوله: على هدى، ممّا وقع به الإخبار، و الجملة استيناف بلاغبار.

الثّانى فى سبب التّعبير باسم الإشارة دون الاسم: اعلم أنّ التّعبير باسم الإشارة فى أمثال العبارة تكون عند الأنظار كإعادة الموصوف بصفاته؛ فيكون الاستيناف بإعادة الصّفة أحسن و أبلغ فى الاعتبار؛ لانطوائها على بيان الموجب.

و تلخيصه و بتقرير آخر حقّ اسم الإشارة أن يشار به إلى محسوس مشاهد للأبصار أو منزّل منزلته فى التّميز و الافتراق عن الأغيار، و لمّا كانت الصّفات المجراة على المتّقين الأخيار مميّزة لهم غاية التّميّز عن الأشرار و جاعلة لهم كأنّهم حاضرون عند المشافهين الخيار فمقتضى الحال وضع اسم الاشارة بدل الضّمير فى هذا المضمار، إشارة إليهم من حيث أنّهم موصوفون بهذه الصّفات الجياد الثّابتة للأبرار، كأنّه قيل: أولئك المتميّزون بتلك الأوصاف على هدى من الخالق الجبّار.

الثّالث فى مفاد كلمة على: اعلم أنّ كلمة على فى هذا المضمار استعارة تبعيّة كما صرّح به جهابذة من جماهير الأعلام و الأحبار شبّه تمسّك اليقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركبه فى التّمكّن و الاستقرار، فاستعير له الحرف الموضوع

للاستعلاء فى الأنظار، و مناظرة سيّد الجرجان و سعد التّفتازان فى غاية الاشتهار، ذكرها السّيّد فى حاشية المطوّل فى مقام التّذكار، و أومأ إليه فى حاشية الكشّاف على نحو الاختصار.

الرّابع فى سبب تنكير «هدىً» مع أنّ مقتضى الظّاهر التّعريف لتقدّمه فى الآية الأولى و وجه ذلك إفادة التّعظيم عند أرباب الاعتبار؛ أى لايبلغ كنهه و نهايته و لايقدر قدره و لايعرف له معيار و مقدار.

و يمكن وجه ثان و هو عدم سبق الذّهن إلى غير ما سبق فى التّذكار؛ إذ لاتعدّد فى الهدى، و لا هدى إلّا هدى الله الملك القهّار، فلم يأت به معرّفاً بالّلام مراعاة للاختصار.

و قد يثلّث الوجوه و الأسرار فى ترجيح التّعريف بالاختيار و يقال: يحتمل أن يكون النّكارة للأفراد؛ أى إنّهم مع إيمانهم بما أنزل إليك أيّها النّبى المختار، و ما أنزل من قبلك إلى الأنبياء الكبار على هدى واحد من الله الملك الجبّار؛ لأنه لاهدى إلّا هدى ما أنزل إليك؛ لأنّه نسخ ماقبلك بكتابك الحاوى للأسرار و العلوم من البدو إلى السّرار، و لايخفى بعده فى الأنظار.

الخامس فى سبب التّقييد بقوله «من ربّهم»: التّقييد بذلك تأكيد التّعظيم الحاصل باسم الإشارة، و الإشارة إلى أنّ كلّ خير و هدى فمن الله القادر المختار؛ إمّا لأنّه فعله و إمّا لأنّه عرفىّ له بالدّلالة عليه و الإثابة على الأفعال الخيار، و على هذا يجوز أن يقال: الإيمان هداية من الله الغفّار؛ و إن كان من أفعال العباد بلا إنكار.

السّادس فى سبب توسيط العاطف بين الإشارتين: اعلم أنّ توسيط العاطف بين الصّفات بناء على تنزيل تغاير المفهومات و الصّفات و إن كانت متّحدة بالذّات منزلة التّغاير فى الذّات بحسب الاعتبار و إثبات الفلاح و إثبات الهداية شيئان متغايران فى الأنظار بخلاف قوله: «أولئك كالأنعام بل هم أضلّ أولئك هم الغافلون»،

فترك العطف للتذكار؛ لأنّ التّشبيه بالبهائم و التّسجيل بالغفلة شيء واحد بلاغبار.

و الجملة الثّانية مؤكّدة للأولى و مقرّرة لها عند أرباب الانظار.

و لو قيل: إنّ إثبات الغفلة كما أنّه لازم لمفهوم التّشبّه بالأنعام كذلك الفلاح فى العقبى و السّرار لازم لإثبات الهداية فى هذه الدّار، و الحكم بالغيريّة فى الأوّل، و العينيّة فى الثّانى تحكّم عند أولى الأبصار؛ كيف و تغاير مفهومى هم كالأنعام و هم الغافلون كالشّمس فى رابعة النّهار و إن اتّحدا فى الغرض و هو إثبات الغفلة لهؤلاء الأشرار، و اتّحاد الغرض من كلامين لايوجب وحدة المفهومين بلاعثار.

قلنا: إنّ الوضع الّلغوى و المفهوم العرفى قد يتغايران عند الأحبار؛ فإذا قلنا: ليس فى البلد أحسن من زيد، فإنّه مفهومه عرفاً بلا إنكار زيادة حسنه على سائر من فى البلد و نفى مساويه من الأغيار؛ بخلاف مفهومه الّلغوى. فإنّه لاينفى المساوى فى هذا المضمار، و نحو هذا الكلام جار فى قوله تعالى: «لايحبّ كلّ مختال فخور»..

و إذا ثبت أنّ العرف هو المعيار فنقول: إنّ المفهومين فيما نحن فيه متغايران لغة و عرفاً و وجوداً بلاإنكار، و كلّ منهما مقصود برأسه و بذاته مطلوب الإثبات و الاستقرار؛ بخلاف أولئك كالأنعام و الغافلون؛ فإنّ مفهوميهما متغايران لغة لابحسب العرف و الاعتبار، فإنّ المقصود إثبات الغفلة للأشرار.

و أيضاً أولئك هم المفلحون يفيد الانحصار؛ أى المتّقون هم المفلحون فى دار القرار، و لافلاح لغير الأخيار؛ بخلاف إثبات الغفلة، فليس الغرض نفيها عن غير الكفّار.

السّابع: فى تكرير اسم الأشارة فى هذا الباب وجوه موروثة من أرباب الأفئدة و الألباب:

الأوّل: أنّه نبّه بأنّ اتّصافهم بتلك الصّفات يقتضى كلّ واحدة من الأثرتين

بلاارتياب: أثرة الفلاح، و أثرة الهدى، و أنّ كلّ واحد منهما للطّلّاب كاف فـى تميّزهم عن غيرهم من الاتراب.

و وجه التّنبيه: أنّ فى ذلك ترتّب الحكم على الوصف بلارئاب المشعر بالعليّة لدى الأصحاب، فتكرّر العلّة يشعر بتعدّد المعلول على مذاق أصحاب الّلباب، ولو لم يحصل التّكرير فى هذه الكلمة من الكتاب لربّما فهم أنّ مقتضى الوصف هو الاستبداد بمجموع الوصفين؛ و أنـهما النّـصاب لابكـلّ واحـد مـنهما؛ و أنّ امتيازهم إنّما هو بمجموعهما لابواحد منهما مع أنّ الامتياز بكـلّ واحـد مـنهما هو المرجع و المآب.

الثّانى: أنّ فى تكرير إشارة الله سبحانه تنويهاً بقدر هؤلاء الأطياب و الأعلاء[1] بشأنهم فى هذا الباب.

الثّالث: أنّ فى التّكرير تنصيصاً من الحكيم الخبير على أنّ «هم» الضّمير ضمير فصل بلا نكير و هو المستحسن فى عبارات العرب و الاعراب.

الرّابع: جعل أولئك الثّانية إشارة إلى المتّقين الموصوفين بكونهم على هدى من ربّ الأرباب، و جعل فلاحهم مرتّباً على تلك الهداية المترتّبة على الأوصاف السّابقة فى هذا الباب؛ فلا تكرير إلّا بحسب الّلفظ دون المعنى، كما لايخفى على أولى الألباب.

الثّامن: ذكر القاضى و غيره من مفسّرى الكتاب أنّ لضمير الفصل فـى هـذا الخطاب ثلاث فوائد: أوليها: الدّلالة على أنّ ما بعده خبر لما قـبله لاصـفة بـلا احتجاب؛ لأنّه إنّما يتوسّط بين المبتدأ و خبره بلاعياب، و ثانيها: تأكيد النّسبة بزيادة الرّبط المعهود بين أرباب الإعراب، و ثالثها: قصر المسند على المسند إليه كما هو ديدن الأصحاب. هذا لبّ ما ذكره الأتراب فى هذا الباب.

---

(١) أى التّعظيم. منه

و الأخير من الوجوه لايخلو من الخلل و الأضطراب؛ لأنّه يخالف ما صرّح به المحقّقون من علماء المعانى و البيان و الآداب من أنّه إنّما يفيد القصر إذا لم يكن الخبر معرّفاً بلام الجنس و إلّا فالقصر من تعريف المسند بلارتاب، فهو حينئذٍ لمجرّد التّأكيد إلّا أن يجعل الّلام فى المفلحون للعهد أو أنّ مختاره خلاف ما هو المشهور بين الأصحاب أو أنّ غرضه فوائد الفصل فى الجملة و إن لم تحصل بأجمعها فى هذا الخطاب.

و يمكن أيضاً أن يجاب: أنّ إفادة القصر فى الباب من وجهين: الإتيان بالضّمير فى البين، و تعريف الخبر بلامين، و لايخفى أنّ هذا ليس بعيداً عن الصّواب.

التّاسع: الّلام فى المفلحون إمّا لتّعريف الجنس أو أنّه للعهد الخارجىّ بين المتكلّم و من توجّه إليه الخطاب، و على الثّانى قد يراد حصر الجنس فى المسند إليه فى هذا الباب؛ كما فى زيد هو الشّجاع أى لايعتدّ بشجاعة غيره من الأتراب، كأنّها ليست شجاعة عند أولى الألباب.

و قد يراد أنّ المسند إليه عين جنس الخبر الّذى تمّ به الخطاب و يتّحد به لا أنّه مفهوم مغاير للمبتدأ مقصور عليه فى الانتساب كما فى هو البطل لا أنّه مفهوم المحامى أى مرجع الضمير و ماله إليه المآب متّحد مع جنس البطل مغاير له. هذا هو الكلام بلا إطناب.

العاشر: المفلح بالحاء و كذا الجيم الفائز بما هو المطلوب و المآب؛ كأنّه الّذى انفتحت له وجوه الظّفر فهو بالمطلوب أصاب. و هذا التّركيب و ما يشاركه فى الفاء و العين نحو فلق و فلذ و فلى يدلّ على الشّق و الفتح عند أرباب الّلغة و الآداب؛ كما أنّ نفق و ما شاركه فى الفاء و العين كنفد و نفذ و نحوها دالّ على الخروج و الذّهاب.

الحادى عشر: قد وردت رواية فيها بشارة عن إمام المؤمنين، باقر علوم الأوّلين

و الآخرين، محمّدبن علىّبن الحسين ـ عليهم سلام الله ربّ العالمين ـ أنّه قال سيّد المرسلين ـ صلّى الله عليه و آله المعصومين ـ ما حاصله: «إنّ عليّاً و شيعته هم الفائزون».

و تأويل المفلحون بهذا تأويل حقيق دقيق منطبق مع قواعد التّأويل الّتى قرّرناها فى المجلّد الأوّل من هذا التّفسير المتين. فقد سطرنا فى هذا الطّريق أنّ مطلقات الكتاب المبين تنصرف إلى الأفراد الكاملة عند أفلاذ أكباد خاتم النّبييّن، ورثة علوم الكتاب المستبين، و ذكرنا من أمثلته أنّ الإنسان و حملها الإنسان و لاريب أنّ أمير المؤمنين و شيعته الأطيبين من الأفراد الكاملة للمفلحين، و هو من أظهر الظّواهر عند أرباب اليقين.

الثانى عشر: لايخفى على أرباب الأذهان الخائضين الغائصين فى تيّار بحار معانى القرآن أنّ فى هذه الآية الشّريفة كأترابها و أحزابها و أضرابها من آيات الفرقان فى الفصاحة و البلاغة و الملاحة و الجزالة و السّلاسة و المحسّنات بمكان لايحيط بمحسّناتها أفهام علماء المعانى و البيان، و لنذكر بعض ما ألهمنيها الله الملك المنّان بوساطة الحجّة المنتظر المهدىّ صاحب الزّمان.

منها: أنّ قوله ـعمّ طوله ـ من ربّهم، يدلّ على الرّفق و الإحسان بالنّسبة إلى العباد و يسهل بذلك التّكليف كما يقول الإنسان لعبده: افعل الفعل الفلانى لسيّدك الّذى أحسن إليك فى الأزمان، و هذا تشجيع له على فعل المأمور به، و ملاحة ذلك مشيّد الأركان.

و منها: أنّ هذه الآية فيها فقرتان و كلّ منهما مصدّر بأولئك و هما فى عدد الحروف بعد التّدبّر متطابقتان، و حروف كلّ منهما عشرة أو إحدى عشرة بعد الإمعان، و هذا غير السّجع المفسور فى البديع لعدم شمول تعريفه له؛ بل هو حسن آخر لم نجد له ذكراً فى كلمات علماء البيان.

و منها: أنّ تكرير أولئك فى هذا المكان مع الغضّ عمّا سبق من الوجوه فى الملاحة بمكان، فانظر إلى لغة الفرس إذا مدحوا طائفة بمدائح حسان فيقولون: ايشانند كريمان. ايشانند شجاعان. ايشانند رستگاران ونحو ذلك من صنوف البيان، فهذا فى نهاية الملاحة عند أهل الّلسان، و منكره فى نهاية البلاهة و الفهاهة و الطّغيان.

و منها: أنّ حروف تلك الآية كالعقد المنظّم المرتطم المسلسل الجارى بسهولة على الّلسان كالماء الجارى على أرض منحدرة البنيان لاعسر على الّلسان فيها عند البيان. ألاترى أنّ قوله أولئك ابتداء فيه بالهمزة و لثقالتها أتى بعدها بحرف الوسط الخفيف ليسهل التّبيان، و كذا الهمزة الثّانية و الكاف، و كذا على و هدى فيسهل النّطاق بلاتوان، و كذا من ربّهم، فرفع ثقالة الميم الشّفوى مع إدغامه بحرف وسط مفتوح خفيف المبان، و رفع ثقالة حرفى هم بالّلام مع الإسكان على وتيره الميم و الفاء الساكنة، و دلّ كلّ ذا على أنّ المتكلّم فى نهاية السّلطان.

و منها: أنّه صدر الآية بحرف الحلق و ختمها بحرف الوسط على وفق التّرتيب النّزولىّ فى عوالم الإمكان.

و منها: توسيط ضمير الفصل بين المبتدأ و الخبر الدّالّ على وجود الرّابطه فى الوسط دون الآخر، و هو أملح؛ فإنّ قولك: ايشانند رستگاران، أملح من قولك: ايشان رستگارانند.

و منها: المذهب الكلامى المعدود من الوجوه الحسان عند علماء المعانى و البيان فبيّن أنّ علّة الفلاح هداية الملك المنّان، و هو فى نهاية الاستحسان؛ مضافاً إلى ما ذكر فى المباحث المتقدّمةمن إجراء شطر كثير من قواعد المعانى و البيان فى هذا المكان، و لو اطلقت عنان القلم فى هذا الميدان لأريتك العجب العجاب فى هذا الباب من لبّ الّلباب ممّا لاأذن سمعت و لاعين رأت فى كتاب؛ لكن

يشغلنا ذلك عن بقيّة تفسير الكتاب المستطاب، و فيما ذكر كفاية للحذقة المهرة من النّقاب و أرباب الإيقان فعليك بأخذ ذلك الميزان و إجرائه فى بقيّة آيات الملك الحنّان، فاعرف قدره و لاتصغّر سعره و غال مهره و لاتزفّه إلّا لأصحاب العرفان.

خاتمة متمّمة لتفسير هذه الآية: اعلم أنّ الوعيديّة فرقة قالوا بخلود الفسّاق من أصحاب الكبائر، و المرجئة يقولون برجاء العفو لهؤلاء القبائل، و قد جعل كلّ من الفرقتين على مذاقهما هذه الآية دليلاً.

أمّا الوعيديّة، فبأنّ الحصر المستفاد من أولئك هم المفلحون و تعليل الحكم على الوصف السّابق المشعر بكونه تعليلاً يدّلان على أنّ من أخلّ بشيء من الإيمان و الصّلوة و الزّكوة يكون ضئيلاً ذليلاً و لايكون له فى الجنّة مقيلاً، و هو بعينه وعيد من ارتكب ذنباً كبيراً ثقيلاً كتارك الصّلوة و الزّكوة و إن وجد فيه الإيمان الّذى يكون جليلاً.

و أمّا المرجئة، فبأنّ مقتضى الآية يوجب أن يفلح الموصوف بتلك الصّفات فلاحاً جميلاً، و إن زنى أو سرق أو قتل قتيلاً، و إذا تحقّق الفلاح فى البعض، تحقّق فى الكلّ؛ إذ لم نضفه بمن يكون فارقاً فصيلاً.

و الحقّ أنّ ذلك الدّليل يكون تعليلاً عليلاً لايشفى سقيماً و لايروى غليلاً؛ إذ نقول أوّلا بمعارضة كلّ منهما بالآخر فلايكون لهما إلى الآية سبيلاً.

ثمّ عن حجّة الوعيديّة بأنّه تعالى كمّل الفلاح تكميلاً فيلزم أن يكون غيرهم كصاحب الكبيرة غير كامل فى الفلاح، و نحن نقول بموجبه و لانختار على هذا المرام المختار بديلاً أو نقول الفالح التّام ما لايخاف عقاباً دائماً طويلاً، و لم يجد إلى تجويز عدم الخلاص سبيلاً، و بأنّ نفى السّبب الواحد لايوجب نفى ما كان معمولاً، إذا وجدنا إلى سبب آخر سبيلاً فيبدل العلّة تبديلاً، و عندنا من أسباب الفلاح أن يعفو الله عفواً جميلاً أو يشفع من كان نبيّاً نبيلاً أو إماماً مقداماً جليلاً.

وعن حجة المرجئة بأنّ وصفهم بالتّقوى الكامل يوجب أن لايعصى كثيراً ولاقليلاً.

﴿ إنّ الّذين كَفَرُوا سوآء عليهم ءَأنذَرتَهم أمْ لَم تُنذرهم لا يؤمنونَ ﴾

الكلام في تفسير تلك الآية يقع في مقالات:

الأولى: إنّما لم يعطف تلك الآية على سابقتها مع كمال الاتّصال بين الفريقين أي أرباب الهدى و أصحاب الضّلال كما عطف في قول القادر المتعال: «إنّ الأبرار لفي نعيم و إنّ الفجّار لفي جحيم»، لعدم تسليم الاتّصال، بل الانقطاع بينهما على حدّ الكمال لتباينها في العرض المسوق من المقال؛ فإنّ الجملة الأولى سيقت لذكر الكتاب و ما كان شأنه في المآل، و الثّانية مسوقه لشرح تمرّدهم و انهما كهؤلاء في الضّلال.

و ما أورد عليه بعض أرباب الكمال من أنّ الثّانية أيضاً مسوقة لما سيقت له الأولى من شرح الكتاب من حيث الحال أي عدم كونه هدى لمن كفر بالله ذي الجلال، و ذلك نظير قوله تعالى: «و ننزّل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنين و لايزيد الظّالمين إلّا خساراً» فهلّا عطف عليها حتّى يحصل الاتّصال، فيدفع بأنّ المقام آبٍ عن ذلك الاحتمال فإنّ السّورة من مفتتحها سيقت لوصف القرآن العال لعظمة الشّأن و رفعة المكان و سمّو المعان و الحال؛ فالمناسب لذلك المساق و في ذلك المقام و المقال هو بيان الانتفاع منه و الاهتداء به، لاذكر أضداد ذلك المرام و المال.

ثمّ ههنا نمط آخر من المقال لعدم العطف و الإتيان بنحو الانفصال و هو أنّه لمّا وصف الكتاب بوضوح الشّأن و أنّ به يحصل الانتقال من الضّلال و يتحقّق الكفر و الشّقاء و الاضمحلال فربّما سبق إلى بعض الأوهام و أرباب الخيال انّه كان ينبغي أن لايبقى أحد من النّاس إلّا وقد حصل لكفره الزّوال و تحقّق بالكتاب

له الاستكمال فما بال كفّار لم تشملهم هدايته و لم تحط بهم رعايته فى حال من الأحوال؟

فأجاب الملك المتعال عن هذا السّؤال بأنّ قبول المحلّ شرط فى تأثير مؤثّر الكمال، و هولاء لمّا أغمضوا عن الحقّ الصّريح و أعرضوا عن النّظر الصّحيح، صار قلوبهم كأنّها مختومة بالأقفال، و صار وجود الكتاب و عدمه سواء فى عدم حصول الكمال و لوقوع هذه الجملة جواباً عن هذا السّؤال استأنف استينافاً و لم يعطف على ما تقدّم من المقال، فافهم و استقم فى ذلك المجال.

الثّانية: فائدة كلمة إنّ تأكيد النّسبة و تحقيقها، و لذلك يتلقّى بها القسم فى بعض المواد، و يصدّر بها الأجوبة لتحصيل السّداد و هو للسّائل الشّاك أو الظّانّ بخلاف الجواب أو المنكر رادّ.

روى الأنبارى أنّ الكندى المتفلسف ركب إلى المبرّد و قال: فى كلام العرب حشو و فساد؛ إذ ربّما يقال: عبدالله قائم، ثمّ يقول: عبدالله لقائم، ثمّ يقول: إنّ عبدالله لقائم، و ما ذلك إلّا الخروج عن الرّشاد.

فقال المبرّد: اختلاف الألفاظ لاختلاف المعنى و المراد، فالأوّل عن قيامه إخبار، و فى الثّانى جواب عن سؤال السّائل يراد، و فى الثّالث ردّ لإنكار منكر متصلّب فى العناد.

و وجه التّصدير بها فى الآية الّتى نحن فيها إنّ رسول العباد لمّا كان حريصاً بالنّسبة إليهم على الدّعوة و الرّشاد و ذلك يؤذن بأن كان له الاعتقاد بأنّهم سينتقلون عمّا هم عليه من الجحود و اللّداد إلى ما يدعوهم إليه و يحصل لهم الاسترشاد و كان الحكم الملقى إليه بخلاف ما كان له من الاعتقاد خوطب خطاب المنكر له لكمال الرّواج و القبول عند ختم الأنبياء الأمجاد لا لردّ إنكار محقّق أو مقدّر يراد و إن جعلت الآية جواباً عن وجه عدم شمول هداية الكتاب لأصحاب

العناد كما مهّدنا سابقاً ذلك المهاد، ففائدة إنّ حينئذٍ كنار على المنار فى ازدياد الوضوح و الاشتداد.

الثّالثة: المراد بالموصول إمّا جماعة بأعيانهم و هم أعلام المردة الكفرة من أرباب العناد، كما عن ابن عبّاس و أناس الأمجاد، و إمّا للجنس أى نوع المصمّمين على الكفر و الجحود، فيكون أوفق بمقابلة المتّقين الأنجاد؛ إذ أعلام أهل الإسلام من المتّقين لايراد، بل الجنس هو المراد.

الرّابعة: الإتيان بالموصول فى المقام لإفادة التّحقير، و الإعلام ببعد رتبتهم عن مقام التّذكير، و غيبتهم عن ساحة عزّ حضور الحكيم الخبير؛ مع أنّ ذلك أخصر بالنّسبة إلى تعداد الأسامى بلانكير؛ مضافاً إلى إفادة الصّلة ما لا يفيده غيرها من التّقصير؛ مع أنّ التّعبير فيما نحن فيه بالموصول فيه من الملاحة ما لا يخفى على التّحرير، فوازن بين قولك: زيد و عمرو چنين مى‌باشند، و بين قولك: آنان كه چنين باشند. ففكّر حقّ التّفكير تجد أنّ الملاحة فى الأوّل ليست بكثير؛ فتعيّن إلى الثّانى المصير.

الخامسة: الكفر لغة السّتر و منه قيل للزّارع كافر و إنّما عبّر بالكفر دون غيره من المظاهر كالفسق و التّمرّد و عدم الإيمان و نحوها من العبائر، تنبيهاً على كونهم مقصّرين فى طلب المآثر، ساترين شمس الحقّ بسحاب زائل فانٍ داثر مبطلين بالشّهوات الفانية و اللّذات الهالكة النّور الباهر، و البدر الزّاهر، فهذا التّعبير أقوى فى إفادة ذمّهم بالنّسبة إلى غيره من العبائر.

و إنّما اختار صيغة الماضى دون اسم الفاعل و الغابر؛ لأنّ مورد النّزول أشخاص كفروا فى الزّمان الماضى بالنّسبة إلى هذا الخطاب الصّادر من الملك القاهر.

السّادسة: سواء اسم بمعنى الاستواء ينعت به كما ينعت به المصادر كزيد عدل و ذلك كقوله تعالى: «كلمة سواء بيننا»، و قوله: «فى أربعة أيّام سوآء للسّائلين»

و هو رفع لكونه خبر إنّ و ما بعده مرتفع به على الفاعليّة، و المراد كون مجموع هذا الكلام خبر إنّ فى الحقيقة؛ إذ الكلام لايتمّ إلّا بمجموع الجملة؛ لكنّ المجموع لمّا لم يقبل علامة الاعراب، اعطوه لجزئه القابل بالبديهة، و مثل هذا كثير فى كلام النّحاة الأئمّة كما قالوا: إنّ الخبر فى زيد قائم، هو قائم مع الضّمير لاصرف الصّفة؛ لكنّ الجميع لمّا لم يقبل من الإعراب علامة اعطوها للصّفة.

و من هذا القبيل قول الحذقة المهرة فى نحو: جاء العالم، إنّ إعراب الموصول أظهر فى الصّلة و مرادنا من أنّه ينعت به أنّه أجرى على الموصوف به كما يجرىٰ المصادر على الموصوف بها، نحو: زيد عدل، و نحوه من الأمثلة؛ سواء كانت أوصافاً نحويّة كالآيتين الّلتين جعلنا هما من الأمثلة أو لم يكن كذلك كالآية الّتى نحن فيها؛ فحاصل الآية هكذا إنّ الّذين كفروا مستو عليهم إنذارك و عدمه.

و يحتمل أن يكون سواء خبراً لما بعده بمعنى إنذارك و عدمه عليهم سيّان، والفعل إنّما يمنع الإخبار عنه إذا أريد به فى مقام البيان تمام ما وضع له عند أهل الّلسان؛ أمّا لو أطلق و أريد به الّلفظ كقولك: الفعل اسم و ضرب... أو مطلق الحدث المدلول عليه ضمناً أى مع التّجريد عن الزّمان فهو كالاسم فى جواز الإسناد إليه فى كلّ مكان؛ كيوم ينفع الصّادقين، وإذا قيل لهم آمنوا، و نحوهما، وليس المراد التّجريد عن النّسبة إلى فاعل ما أيضاً أنّ المراد والمعان يوم نفع الصّدق لايوم مطلق النّفع للإنسان.

السّابعة: إنّما عدل من المصدر إلى الفعل فى مقام الإتيان لفائدة بحسب الّلفظ ،و عائدةبحسب البيان.

أمّا المعنويّة، فهو إفادة التّجدّد بدخول الزمان المتجدّد أجزائه شيئاً فشيئاً فى صقع الوجود و الإمكان و إنّما أقحمنا لفظ الإيهام؛ لأنّ التّجدّد يستفاد من المعنى الحقيقى للفعل و الفرض التّجريد من الزّمان، و إنّما ألزموا الماضى بعد همزة

التّسوية و أم مع أنّ المستقبل أدلّ على التّجدّد، لأنّه أدخل فى تقرير الاستواء بين الأمرين، كأنّهما قد وقعا فى الإمكان و تـحقّقا فـى الأعـيان و عـلم اسـتوائـهما بالمشاهدة و العيان.

و أمّا اللّفظية فحسن دخول الهمزة و أم للتّقرير المتقدّم من أنّه أحرى بـهما وأقوم، ثمّ إنّ الهمزة و أم يفيدان تقرير معنى الاستواء و تأكيده لتجريدهما عن معنى الاستفهام الّذى هو جزء معناهما؛ إذ تمام معناهما الاستفهام و الاستواء معاً فصارا حينئذٍ لمجرّد الاستواء، فقد تكرّر الحكم بالاستواء بمعنى واحد كأنّه قيل سواء الإنذار و عدمه سواء.

و اعلم أنّ تجريد الكلام عن معنى الاستفهام فى أمثال المقام ليس بعادم النّظير عند اللّبيب الخبير كما جرّدت حرف النّداء عن معنى الطّلب لصرف التّخصيص بالنّسبة إلى طبقات الأنسان فى قولهم: اللّهم اغفرلنا أيّتها العـصابة الخـلّان؛ أى اللّهم اغفرلنا مختصّين بذلك الغفران من بين جماعات الإنسان.

الثّامنة: إنّما اقتصر على الإنذار دون ذكر البشارة، لأنّه أوقع فى القلب بالعيان وأشدّ تأثيراً بلاقصور و نقصان؛ لأنّ دفع الضّرر أهمّ من جلب النّفع، فإذا لم ينفع الأوّل، لم ينجع الثّانى بطريق أولى، فصار الكلام فى قوّة البـرهان مـع الإيـجاز فى البيان.

التّاسعة: لايؤمنون جملة مفسّرة لإجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء، فلامحلّ لها من الأعراب، أو حال مؤكّدة، أو بدل عـن سـواء، أو خـبر إنّ و الجـملة قـبلها اعتراض بما هو علّة الحكم.

العاشرة: فى الآية إخبار بالغيب حيث أخبر عن جمع من صـناديد الكـفر و الأعيان بأنّه لايقع منهم الأيمان فكما قال كان.

﴿ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على أبصارهم غشاوة و لهم عذاب عظيم﴾

الكلام فى بيان هذا المقصد يتمّ برسم مراحل:

الأولى: قال غير واحد من العلماء المشار إليهم بالبنان: إنّ الختم الكتم و هما أخوان فى العين و الّلام، و ما يراد بهما من المعان، و الحقّ الحقيق بالإذعان أنّ هذين متغايران لاأنّهما مترادفان؛ إذ الختم الطّبع، كما هو المتبادر عند الأذهان، و ضرب الخاتم على الأبواب و القراطيس و نحوهما.

و أمّا الكتم فهو السّرّ و السّتر و الإخفاء عن الأعيان و ما ذكر ممّا ينادى به سطور طروس الّلغويين بالاعلان، و ذلك الأخير يحصل بسدّ الباب و القفل عليه و ضرب الخاتم بعد الامعان، فالكتم أثر الختم و لازمه؛ فظهر فساد ما تقدّم من أنّهما مترادفان.

و القلب هو الّلحم الصّنوبرىّ المودع فى التّجويف الأيسر من صدر الإنسان و سمّى قلباً لتقلّبه بالخواطر فى كلّ زمان، و الفؤاد محلّ القلب و الصّدر محلّ الفؤاد و قد يعبّر عن القلب بمحلّه فى التّعارف و القرآن كقوله تعالى: ﴿ لنثبّت به فؤادك ﴾[1] و قوله تعالى: ﴿ ألم نشرح لك صدرك ﴾[2]

و الّلحم الصّنوبرىّ محلّ الرّوح الحيوانىّ الّذى هو منشأ الحسّ و الحركة فى بعض الأحيان و ينبعث منه إلى سائر الأعضاء بتوسّط الأوردة و الشّرايين و هو بخار الدّم. و هو مركب نفس الإنسان و هو الرّوح الّذى منه امر الخالق المنّان و كثيراً ما يراد به الّلطيفة الرّبّانيّة الّتى بها يقال للإنسان إنسان و بها يستعدّ لامتثال الأوامر و النّواهى الصّادرين من الملك الحنّان و القيام بموجب التّكاليف الحسان، و لم نر إرادة غير هذا المعنى من القلب فى آيات الفرقان.

و الغشاوة فعالة من غشاه إذا غطّاه و فعالة مبنيّة على ما يشمل على الشّىء؛

---

(۱) الفرقان: ۳۲.

(۲) الانشراح: ۲.

كالعصابة و العمامة و القصارة و الخياطة.

و البصر هو إدراك العين و قد يطلق على القوّة الباصرة و على العضو، و كذا السّمع يطلق على إدراك الأذن و القوّة السّامعة و العضو الغنى عن البيان، و إطلاقهما على الأخيرين مجاز كما تفوّه به بعض الأعيان و هو على هذا القول معان لما يشهد به الواجدان.

و العذاب كالنّكال وزناً و أعمّ منه و من العقاب فى المعان؛ لأنّهما يعتبر فيهما الرّدع عن العود إلى الجناية والعذاب أعمّ بلاتوان.

الثّانية: إنّما وحّد السّمع لوجوه:

الأوّل: أنّ المضاف محذوف أى على حواسّ سمعهم.

الثّانى: أنّه للإشارة و الدّلالة إلى أنّ مدركاته من نوع واحد و هو الأصوات بخلاف القلوب و الأبصار، و لو قيل: أىّ دلالة هذه من الدّلالات؟ قلنا: إنّها دلالة إلتزاميّة نشأ الّلزوم فيها من اعتبار البلغاء الأعيان أو إنّ اعتباراتهم لهم دلالة رابعة كما أنّ العادة طبيعة خامسة للإنسان أى باعتبار طبائع البسائط العنصريّة الأربعة من عالم الإمكان.

الثّالث: الأمن من الّلبس؛ إذ من المعلوم و العيان أنّ لكلّ واحد سمع بلاسمعان، أمّا إذا لم يكن للّبس أمان، نحو ثوبهم بإرادة الثّياب فلايجوز؛ إذ اشتراكهم فى الثّوب الواحد ممّا هو فى حيّز الإمكان، فيحصل الّلبس للمخاطب والإجمال فى البيان.

الرّابع: أنّ السّمع مصدر فى الأصل و المصادر لايجمع بالبرهان، فإنّها تدلّ على الماهيّة و هى لاتجمع؛ بل الجمع لأفراد الأعيان. نعم النّوعى و العدد منها يجمعان، والاستقراء و البرهان على ذلك شاهدان. فإن قلت: الوجهان الأخيران على جواز التّوحيد دالّان و لايدلّان على المرجّح، قلنا: التّفنّن والاختصار لترجيح

يكفيان مع أنّ الجواز إذا ثبت لم يتوجّه السّؤال عند الإمعان.

الخامس: الاستدلال بما قبله و بما بعده على أنّ مراد الملك الحنّان الجمع من هذا البيان؛ مثل عن اليمين و الشّمائل، يخرجهم من الظّلمات إلى النّور، و نحوهما من آيات القرآن، و كلمات فصحاء العرفان.

الثّالثة: قوله تعالى: «و على سمعهم»، ليس خبر غشاوة و لاعاملاً فيها على سبيل التّنازع مع الأبصار؛ بل هو معطوف على قلوبهم، معمول للختم السّابق فى التّذكار، غير داخل تحت التّغشية و الإستار لوجوه ثلاثة:

أوّلها: أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، كما هو من مناطيق الأخبار الواردة عن الأئمّة الأطهار و من مداليل العقل و الاعتبار.

و قد وردت «و ختم على سمعه و قلبه و جعل على بصره غشاوة» فتعلّق السّمع بالختم، و الإستتار لايقبل الإنكار؛ ثمّ إنّ الختم على السّمع مقدّمة منع القلب عن الفهم و الاعتبار، فقدّم لذلك السّمع فى قوله: و ختم على سمعه.

و إنّما قدّم القلب فيما نحن فيه، لأنّه هو المقصود الأصلى فى الإنظار، فيصّح نظراً إلى هاتين النكتتين المتقدّمتين تقديم كلّ واحد من الأمرين المذكورين على الآخر بلاعثار؛ لكن تقديم القلب فيما نحن فيه و تأخيره ثمّة هو الّذى يقتضيه البلاغة القرآنية؛ لأنّ الكلام فيما نحن فيه فى بيان ما صدر فى الكفّار من الإصرار على الكفر و الإنكار و عدم الإيمان بالله الواحد القهّار و الرّسول المختار، و هو ممّا يتعلّق بالقلب حقيقة دون السّمع و الأبصار. و الغرض ثمّة بيان عدم قبول النّصح و عدم المبالاة بتذكار الجنّة و النّار، و هو ممّا يتعلّق بالسّمع. فلاجرم قدّم المتكلّم المختار فى كلّ من المقامين ما هو مقتضى الحال والمقام والمناسب من الاعتبار.

و ثانيها: وفاق القرّاء الخيار على الوقف على سمعهم دون قلوبهم، و هو يعطى

انقطاع حكاية التّغشية و الإستار عن السّمع و اختصاصها بالأبصار.

و ثالثها: أنّ السّمع و القلب لمّا اشتركا فى الإدراك و الاستظهار من جميع الجوانب، جعل ما يمنعها ممّا يختصّ بها من الأفعال و الآثار الختم الّذى يحصل به من جميع الجوانب الاستتار؛ و أمّا إدراك الأبصار فلمّا اختصّ بجهة المقابلة والمواجهة جعل المانع لها عن الفعل و الآثار الغشاوة المختصّة بتلك الجهة.

واعترض عليه بعض النّظّار بأنّ الغشاوة و الإستار لاتختصّ بجهة واحدة؛ بل هى تمنع المغشىّ، فإن كان إدراك المغشىّ عن جهة واحدة منعته منها و إن كان من جميع الجهات منعته من الجميع.

وأجيب بأنّ الغشاوة هى الستارة و المتعارف اختصاص منها لجهة واحدة دون الأغيار.

رابعها: أنّ الأصل كون العاطف لعطف المفرد على المفرد، فإن لم يوجد موجب، لم يعدل عنه و لايوجب فى قوله: و على سمعهم.

و خامسها: العطف على لامخالفة فيه للظاهر و على الله.

الرّابعة: تقديم السّمع على الأبصار إنّما هو لأسرار:

منها: كون السّمع أقوى و لذا ورد فى الأخبار: إنّ آخر ما يفقد من الأموات حين الموت السّمع.

و منها: أنّه يحصل السّمع والاستماع من الأنبياء الخيار دعوى النّبوة و الإرسال و الدّعوة إلى الملك الغفّار ثمّ يحصل الإنظار و الإبصار و الإنكار و الإقرار؛ فالأبصار مؤخّر طبعاً، فأخّر لمناسبة الاعتبار.

منها: أشرفيّة السّمع بحسب الإدراك من جميع الجهات دون الأبصار و أيضاً السّمع شرط النّبوة بخلاف البصر؛ إذ لم يبعث نبىّ أصمّ، لكن بعث نبىّ أعمى؛ كشعيب و يعقوب.

الخامسة: السّرّ فى تكرير الجارّ و عدم الاكتفاء بأنّه حصل فى المعطوف عليه التّذكار وجوه جياد خيار: أوّلها: مطابقة الفقرات الثّلاث فى الاشتمال على الجارّ، و ثانيها: أنّ فى تكرير الجارّ مطابقة الفقرتين الأوليين فى عداد الحروف و هو من محسّنات كلمات أرباب الافكار، و ثالثها: أنّ ختم يستعمل تارة متعدّياً بنفسه، و أخرى متعدّياً بالجارّ و حينئذٍ يدلّ فى الصّورة الأخيرة على شدّة الختم و الاستتار؛ لأنّ زيادة المبانى تدلّ على زيادة المعانى بلاإنكار و ليست هذه الزّيادة فى تلك المادّة بحسب العادة سوى الشّدة بلاعثار.

و رابعها: أنّ تكرير الجارّ يدلّ على كمال عناية الملك الجبّار بتعلّق الختم بكلّ واحد منهما و ذلك يقتضى الشّدة عند صحيح الانظار و يدلّ على انفراد كلّ بارتباط الفعل به قصداً فيفيد استقلال كلّ بالحكم بخلاف صورة عدم التّكرار فإنّه حينئذٍ يكون انتظاماً لهما فى هذا المضمار أى التّعدية الواحدة، و هى و ان كانت بمنزلة تكرّر الفعل و الجارّ بالعطف، لكن ليست دلالته بتلك المثابة؛ إذ ليس التّقدير كالتّصريح عند العرف.

السّادسة: التّنكير فى غشاوة للتّنويع؛ أى نوع غير متعارف ليس له الاشتهار و هو التّعامى عن آيات الله الملك القهّار و قد يقال: إنّه للتّعظيم، و قد يرجّح الأوّل بأنّ التّنوين فى العذاب للنّوعيّة؛ لأنّ العظمة يستفاد من صريح وصفه، فتنوين غشاوة أيضاً لها ليكون التّنوين فى المتجاوزين من نوع واحد.

و هذه المقالة فى الفساد لايفتاق إلى الاظهار؛ بل هو فى غاية الضّعف و الانكسار؛ لأنّ أولويّة التأسيس من التّأكيد عند أصحاب الانظار قاعدة إليها المدار. و هى فى أمثال المضمار معيار، و مع الغضّ عنه نقول: تنوين العذاب للتّعظيم ليس ممّا فيه عثار و لاينافيه التّوصيف بالعظيم، لحصول المبالغة و إفادة الاكثار بتكثّر دوالّ العظمة و هذه غاية البلاغة بلا إنكار؛ بل نقول: تنوين عظيم أيضاً

للعظمة، فيدلّ عليها بجوهره و بصيغته بلاإنكار.

السّابعة: السّر فى اختيار ختم على كتم و ستر و طبع و نحوها لحصول الإشعار بأنّ هولاء الكفّار فى غاية الإنكار و الاستتار و الختم على أعضائهم حصل فى البدو و الختم و البرزخ فى الجهار كما أنّ قوله: السّعيد سعيد فى بطن أمّه و كذا الشّقىّ فى هذا المضمار؛ إذ قوله ختم ممّا ابتدئ فيه بحرف الحلق ثمّ الوسط ثمّ الشّفة، ففيه إشعار جهار بالبدو و البرزخ و العود، و ليس بهذا التّرتيب طبع بلاغبار؛ مع أنّ هذه الآية خاتمة أحوال الكفّار و أنّ مآلهم إلى النّار فناسب التّعبير بالختم و الاستتار و الاستار.

الثّامنة: ظاهر ختم القلوب و الأبصار من حيث الاستناد إلى الله الملك الجبّار يعطى مجبوريّة العبد و ينافى الاختيار، فاختلفت الآراء و الأنظار فى حقيقة فاعل الختم و محلّه و السّبب الموجب لذلك الإصدار و ما صدق عليه الختم فى القلوب والأبصار.

فأمّا القائلون بجريان القضاء و القدر من الملك القهّار فى كلّ الأمور ذاتاً و صفة و فعلاً يقولون: إنّه من فعل الله الخالق الغفور فى بعض الموادّ للخصوصيّات الآئلة إلى ذوات القوابل المختلفة و الطبائع و الصّور.

و هؤلاء الجمهور فرقتان، فيقول بعضهم: إنّ الختم المذكور خلق الكفر فى قلب الكافر الكفور، و بعضهم: إنّ ذلك المسطور خلق الدّاعى الّذى إذا انضمّ إلى القدرة صار سبباً لوقوع الكفر و الشّرور، و هذا من جهابذة الحكماء وصناديدهم مسفور.

و أمّا الأشاعرة فى الجمهور فجنحوا إلى أنّ فاعل تلك الأمور هو الله الشّكور، و العبد كاسب فى هذه الأمور.

و أمّا المعتزلة فلمّا لم يجوّزوا خلق الكفر و ما يستدعيه و القبائح و الشّرور إلى

الخالق الصّبور فلا یحملون تلك الآیة علی ما هو لها من الظّهور، سیّما بعد ظواهر أخری تدلّ علی ذمّ الكفّار لإظهار أقوال تفید الإجبار علی الكفر كقوله تعالی: قلوبنا فی أكنّة، و فی آذاننا وقر، و قالوا قلوبنا غلف، و نحوها، بل أوّلوها و حملوها بمحامل:

الأوّل: أنّ إسناد الفعل إلی جاعل الظّلمة و النّور مجاز متفرّع عن الكنایة فی الوجود و الظّهور، فإنّ إسناد الفعل إلیه تعالی یلزمه الخلقیّة و الرّسوخ بلاستور؛ لكن لمّا استحال الختم بالنّسبة إلی الإله المنزّه عن الشّرور، صار مجازاً؛ إذ شرط الكنایة صحّة إرادة الحقیقة. و ما للّفظ من الظّهور و الاستحالة مانعة عن الصّحة، فسمّی مجاز الكنایة عندالجمهور لتفرّعه عن الكنایة علی الوجه المسفور، فذكر الّلازم أی الختم للانتقال إلی الملزوم، أی شدّة تمكّن تلك الصّفة، أی الإعراض عن الحقّ بحیث لزم كونها كسائر الجبلّیّات الصّادرة عن الخالق الغفور.

الثّانی: أنّ الجملة بتمامها استعارة تمثیلیّة شبّهت حال قلوبهم فی النّبوّعن الحقّ و النكیر بحال قلوب محقّقة الختم علیها من الله الحكیم الخبیر كقلوب البهائم أو بحال قلوب ختم علیها بحسب الفرض و التّقدیر، ثم استعیرت الجملة أعنی ختم الله علی القلوب بتمامها للمشبّه، فیكون المسند إلی الله البصیر إسناداً حقیقیاً هو ختم تلك القلوب بحسب التّحقیق و التّقدیر و لاقبح فیه أصلاً و لانكیر. لأنّ الإسناد إلیه تعالی داخل فی المشبّه به، فلا مدخل لله النّذیر فی نبو قلوبهم عن الحقّ بهذا التّقریر، و هو كالمثال الشّهیر للمتردّد فی التّدبیر: أراك تقدّم رجلاً و تؤخّر أخری مع عدم مدخلیّة لتقدیم الرّجل و لا للتّأخیر و كما یقال: عند هلال شخص سال به الوادی و لیس للوادی دخل فی الهلال أو التّتبیر.

الثّالث: أنّ الختم محمول علی الاستعارة أو الّتمثیل علی النّحو السّابق فی التّسطیر و یجعل إسناده إلی الله الخبیر من باب الإسناد إلی السّبب علی نحو

المجاز العقلىّ كقولك: المدينة ممّا بناها الأمير.

الرّابع: أنّ الختم ليس مجازاً عن المنع عن قبول قول الرّسول البشير؛ بل المراد أنّ الكفر و النكير رسخ فى قلوبهم على نحو ليس لهم طريق إلى التّصديق على التّحقيق إلّا على نحو الإلجآء و هو مفقود لغرض التّكليف فانحتم بحسب التّعبير ترك القسر و الإلجاء فيصّح حقيقة إسناده إلى الخالق البصير، و لم يقصد من الختم مدلوله الحقيقى؛ بل هو كناية عن تناهيهم فى الكفر و التّقصير.

الخامس: أنّ هذا الكلام حكاية عن قول الكفّار: قلوبنا فى أكنّه، على نحو التّهكّم و الاستهزاء كما تهكّم بهم بلاتكير فى قوله تعالى: **﴿ لم يكن الّذين كفروا من أهل الكتاب و المشركين منفكّين حتّى تأتيهم البيّنة ﴾**،[1] فإنّه إيماء إلى ما كانوا يقولون به قبل البعثة من أنّا لاننفك عن ديننا حتّى يبعث الله النّبىّ الموعود فى التّورية و الإنجيل، أعنى خاتم النّبيّين (صلّى الله عليه و آله).

السّادس: أنّ ذلك فى الآخرة، و التّعبير بالماضى لتيقّن الوقوع نظير قوله: **﴿ و نحشره يوم القيمة اعمى ﴾**.[2]

السّابع: أنّ الختم وسم قلوبهم بسمة تعرفها الملائكة فيبغضونهم.

الثّامن: أنّ ذلك فى قوم مخصوصين من باب التّعجيل فى العقاب فى الدّنيا نحو: **﴿ كونوا قردة ﴾**[3] و **﴿ فإنّها محرّمة عليهم أربعين سنة ﴾**،[4] لكن لو كان الختم بحيث صاروا جهلة سقط عنهم التّكليف؛ كالأصمّ و الأبكم و المجنون.

التّاسع: أنّ الختم الشّهادة، فيشهد الله بعدم إيمانهم.

العاشر: أنّهم لمّا أعرضوا حين إيراد الدّلائل الواضحة نسب إليه تعالى بسبب

---

(١) البيّنه: ١.

(٢) طه: ١٢٤.

(٣) البقرة: ٦٥.

(٤) المائده: ٢٦.

اتّفاق أفاعیلهم الخبیثة نظیر قوله: فزادتهم رجساً إلی رجسهم.

الحادی عشر: أنّ الکلام جملة دعائیّة؛ کقوله تعالی: «تبّت یدا أبی لهب».

الثّانی عشر: المنع عن الألطاف الخفیّة...

التّاسعة: فی النّظم و اتّصال الآیة بما قبلها: اعلم أنّ تلك الآیة تکون لسابقتها تعلیلاً؛ إذ حکم فی الأولی بأنّ هؤلاء الکفرة لایکون النّافع لحالهم قیلاً، و أنّه یستوی علیهم الإنذار و عدمه، فلا یتّبعون هادیاً و دلیلاً و علّل ذلك فیما نحن فیه بأنّ قلوبهم مختوم علیها فلیس للإیمان فیها منزلاً و مقیلاً و تحقّق الختم علی سمعهم، فلایسمعون کثیراً و لاقلیلاً، و علی أبصارهم غشاوة فلایبصرون سبیلاً، و بیّن خاتمة أحوالهم بأنّ لهم عذاباً وبیلاً.

و إنّما خصّ هذه الأعضاء بالذّکر؛ لأنّ القلب محلّ العلم و بالسّماع و الرّؤیة یحصل العلم تحصیلاً، فهما مقدّمتان و یکون العلم أصیلاً.

العاشرة: الوجوه المحتملة فی الآیة علی نهج الإجمال و الإشارة:

إنّ الختم إمّا أن یراد به أحد الوجهین المذکورین أوّلاً أو أحد الوجوه الأخیرة فهذه أربعة عشر احتمالاً، و علی التّقادیر المراد بالقلب إمّا اللّحم الصّنوبریّ أو العقل، و مضروبهما فیما مرّ ثمانیة و عشرون.

و علی التّقادیر فالسّمع إمّا یراد به العضو المخصوص أو یراد به القوّة السّامعة، و مضروبهما فیما سلف ستّة و خمسون.

و علی التّقادیر فإمّا أن یراد من البصر أیضاً العضو المخصوص أو القوّة الباصرة و مضروبهما فیما سبق مائة و اثنا عشر.

و علی الشّقوق فإمّا أنّ تنوین غشاوة للتّنویع أو التّعظیم، و مضروبهما فیما تقدّم مائتان و أربعة عشرون.

و علی الاحتمالات فإمّا أنّ قوله: علی أبصارهم، عطف علی و علی سمعهم أو

على ختم، و مضروبهما فيما مضى أربعمائة و ثمانية و أربعون.

و على الوجوه فإمّا أنّ غشاوة مرفوع بالابتداء أو بالجارّ و المجرور أو منصوب على تقدير و جعل على أبصارهم أو على حذف الجارّ و إيصال الختم إليه أى و ختم على أبصارهم بغشاوة أو يقرء بضمّ الغين و رفع آخرها أو لفتحه و نصب آخرها أو غشوة بكسره و رفع آخرها أو بنصب آخرها أو غشاوة(ـــ) و يظهر ممّا تقدّم أحكام هذه الصّور.

﴿ و من النّاس من يقول آمنّا بالله و باليوم الآخر و ما هم بمؤمنين﴾

الكلام فى تفسير تلك الآية يقع فى مسالك:

الأوّل: قال جمع من جهابذة الأعلام: إنّ الله الخالق العلّام فى هذا المقام كمّل الأقسام، فذكر المؤمنين فى أربع آيات فى سوق هداية الكتاب فى أوّل المرام، ثمّ ثنىّ بأضدادهم من الكفرة الّلئام فى آيتين المصدّرتان بإنّ الّذين و وقع بعظيم الختام، ثمّ ثلّث بذكر المذبذبين بين الفريقين المسلمين فى كلام ربّ العالمين و لسان خاتم النّبيّين بالمنافقين المبطلين للكفر و المظهرين للأسلام فى ثلاث عشرة آية فكمّل الأقسام. هذا غاية ما نقّحوا به المرام.

و فيه تأمّل و كلام؛ لأنّ الإنسان إمّا كافر بالإسلام أو مؤمن أو متردّد، و على الوجوه فإمّا يبطن الكفر و يظهر الإسلام أو يبطن الإسلام و يظهر الكفر لمصلحة المقام أو ساكت، و مضروبها فيما مضى تسعة.

و على التّقادير فإمّا يرجع عمّا فيه أو يبقى على حاله على الدّوام و مضروبهما فيما مرّ ثمانية عشر بلا كلام، و لو تدّبرت زادت الأقسام؛ لأنّ المؤمن إمّا ماحض فى الإيمان و كامل فى الإسلام، أو ناقص فاسق، و ذلك يجرى فى بعض من سائر الأقسام فلم يحصل الاستيفاء و التّكميل فى الأقسام؛ بل حصل فى التّكميل والحصر الإنثلام.

و مثال المظهر للكفر و الآثام، المبطن للإسلام، حال أبى طالب ـعليه السلام ـ عند الشيعة الكرام،[١] و يمكن دخوله فى أوّل الأقسام.

و يمكن الجواب عن هذا الكلام بأنّ الكلام فى الأهم الشائع بين الأنام أو التّكميل فى الأقسام بالنّسبة إلى رؤساء أمّة الدّعوة و صناديدهم العظام، فحينئذٍ يستقيم الكلام و يحصل تكميل الأقسام.

الثّانى: اعلم أنّ مقتضى قواعد الأدب و التّتبّع فى قوانين كلمات العرب أنّ السّاكن الّذى فى آخر الكلمة إذا اتّصل باللّام الّتى فى أوّل الكلمة الثّانية لها لاالمقام، فإن كان السّاكن الألف، حذف و اتّصل فتح ماقبله باللّام، و إن كان هو الواو، اتّصل ضمّ ماقبله باللّام بعد حذف الواو فى الكلام، و ان كان هو الياء الّذى للمتكلّم فيفتح الياء على الأكثر من استعمال الأقوام.

و قد يحذف و يتّصل كسر ماقبله باللّام كما هو الحال فى الياء الّذى هو اللّام أو وقع آخر حرف و إن كان غير حروف العلّة، فإن كان ما قبله مكسوراً، فتح الحرف الآخر نحو من النّاس الواقع فى هذا المقام حذراً عن توالى الكسرتين على لسان الأنام، و إن كان مفتوحاً مثل عن، كسر نونه للقاعده المشتهرة على السنة الأعلام فاضبطه فإنّه حسن المرام.

الثّالث: قد يسبق إلى بعض الأوهام أنّه لافائدة فى الأخبار بهذا الكلام؛ لأنّ حاصل المعنى يصير هكذا: من يقول آمنّا إلى آخر المرام بعض من جنس النّاس، و عدم فائدته واضح عند أولى الأفهام.

و قد اجاب عنه بعض الأعلام بأنّ هذا الكلام للأخبار و الأعلام بالبعضيّة أو للتّعجّب و حصول الاستعظام بأن يختصّ بعض من الأنام بمثل تلك الصّفات و الآثام فإنّها ينافى الإنسانيّة بحيث كان ينبغى عند العقلاء الكرام أن لايعدّ المتّصف

---

(١) و فيه من سوء التّعبير. عفا الله عنه و عنّا و ساحته منزّه من ذلك.

بها من جنس النّاس و الأنام.

و يمكن أن يحذش بأنّ مثل هذا التّركيب شاع عند العلماء العظام و ذاع فى أفواه الفصحاء الكرام فى كثير من المقام و لايتأتّى فيها مثل هذه الاعتبارات ولايقصد بها الأخبار و الأعلام، بأنّ من هذا الجنس طائفة تتّصف بمداليل ذلك الكلام.

فالوجه الحاسم للخصام أن يقال: مضمون الجارّ و المجرور مبتدأ بأن يُرام و بعض النّاس فمن مبتدأ باعتبار إفادة التّبعيض فى المرام، أو و بعض النّاس بتقدير موصوف مبتدأ و ان كان لايخلو من خلل الأوهام، و وقوع الظرف موقع المبتدأ ليس من الأعلام، كقوله ـعمّ طوله ـ «و منّا دون ذلك و ما منّا إلّا له مقام»، و يجوز أن يكون الّلام للعهد اى من المصرّين على الكفر أقوام و ان كان للتّأمّل فيه مجال و مقام و هو من مزالّ الأقدام.

الرّابع: كلمة من موصوفة إذا أريد من الجنس من الّلام، و موصولة إن كان للعهد من الّلام هو المرام و ذلك لمناسبة التّعريف العهد المعيّن و الجنس الإبهام.

الخامس: مجموع هذا الكلام المسوق لغرض و مرام عطف على مجموع ما تقدّم من كلام الملك العلّام المسوق لغرض آخر؛ فلايشترط فيه إلّا تناسب الغرضين لامناسبة آحاد أجزائهما.

السّادس: النّاس أصله أناس بضمّ الهمزة كما صرّح به جمع من الأعلام، حذفت همزتها و عوّض عنها الّلام و لايكاد يجمع بينهما فى الكلام، و هو اسم جمع من الأنام و ليس بجمع لتصريح جمع من المهرة العظام بأنّ فعالا بضمّ الفاء ثبوته فى أبنية المجموع من الأعدام، و هو مأخوذ من انس بمعنى الأنس بأمثالهم فى الّتمدّن و التّعيّش على الدّوام، أو انس من الأبصار فإنّهم ظاهرون مبصرون فى جميع الأعوام بعكس الجنّ فإنّهم مخفيّون عن أبصار الأنام، أو من ناس ينوس والنّوس الحركة و الاضطراب و لا كلام فى أنّ الأنام يتميّزون عن الحيوان

بالحركات الفكريّة فى اليقظة و المنام، أو من النّسيان، فإنّ الإنسان نسى عهد الله و فعل الآثام.

السّابع: قد يسبق إلى الأوهام أنّ المنافقين الّلئام لم يؤمنوا بالنّبىّ و لابشىء من الأحكام، فلم خصّ النّفاق مع أهل الإسلام بالإيمان بالله و اليوم الآخر؟

و الجواب: أنّ ذلك تخصيص للمقاصد العظام من الإسلام، أو ادّعاء بأنّهم حازوه من طرفيه من المعاد و المبدأ العلّام، أو إيذان من الله فى مقام خبث معتقد هؤلاء الّلئام بأنّهم نافقوا فيما ظنّوا أنّهم خلصوا فيه فى الشهور و الأعوام؛ لأنّهم من اليهود و كانوا آمنوا بالمبدأ و المعاد و لكن ذلك الإيمان كالأعدام لاعتقادهم التّشبيه و اتّخاذ الولد و أنّ الجنّة لايدخلها غيرهم من الأنام و أنّ النّار لاتمسّهم إلّا معدوداً قليلاً من الأيّام، أو بيان لإفراط كفرهم؛ لأنّ هذا القول لو صدر من هؤلاء الأقوام لاعلى نهج الخدعة لكان كذباً فكيف قالوه على سبيل الخداع بأهل الإسلام؟ أو أنّ غرضهم المبالغة فى خلوص إسلامهم بأنّهم تركوا ما كان عقيدتهم فى سالف الأيّام من إنكار المبدأ و المعاد و اعترضوا بأنّهم و آباءهم كانوا على الباطل بلاكلام و لم تكن حال النّبوة كذلك إذ بعثة النّبىّ الّذى وقع به الختام، لم يكن قبل ذلك من الأيّام و الأعوام، أو أنّ الإقرار بحشر الأنام مع الإقرار بالنّبوّة أى نبىّ كان من باب الاستلزام إذ مثبت المعاد على النهج الدّافع للشّكوك و الأوهام هى الأدلّة السّمعيّة لاالبرهان العقلىّ لأنّه ليس بتمام، أو أنّ الله موضوع للذّات المستجمع للكمال التّامّ فالإيمان به إيمان به و بصفاته و أفعاله و منها بعث الرسل الكرام، أو أنّ بالله و باليوم الآخر محمول على القسم من هؤلاء الأقوام على الإيمان و الإسلام أو قسم من الله على عدم إيمانهم بجعل تقدير الكلام، و ماهم بمؤمنين عطفاً على محذوف أى ما آمنوا بالله و ما هؤلاء الّلئام بمؤمنين. فهذه وجوه تسعة و الأخيران واضحان فى الإنثلام.

الثّامن: تقديم النّفى دون أن يقول الملك العلّام: و هم ليسوا بمؤمنين، التّنبيه على أنّهم أى ذواتهم كالأعدام؛ أى ليسوا فى دائرة الوجود الحقيقىّ حتّى ينفى عنهم الإسلام، و ذلك كقوله: ﴿ لاالشمس ينبغى﴾[1]، و لم يقل: لاينبغى للشّمس.

التّاسع: تكرير الباء فى باليوم ادّعاء الايمان بكلّ واحد على الأصالة و الاستحكام كما أنّ باء بمؤمنين لحصول التّأكيد؛ فإنّ زيادة المبانى تدلّ على زيادة المرام. ثمّ إنّ آمنّا يفيد أنّ لشأن الفعل مزيد اهتمام فكان المناسب فى الجواب آمنوا؛ لأنّ مؤمنين دالّ على الاهتمام بشأن الفاعل فى المقام و هذا ممّا قد يسبق إلى بعض الأوهام.

و الجواب: أنّ المبالغة و سلوك طريق الكناية هو المرام من هذا الكلام؛ لأنّ انخراط هؤلاء الّلئام فى سلك المؤمنين العظام من لوازم ثبوت الإيمان لهم فبنفى الّلازم ينتفى الملزوم؛ ثمّ المراد باليوم الآخر من أوّل الحشر إلى ما لاينتهى؛ إذ لايوجد سواه حينئذٍ من الأيّام أو إلى أن يدخل أهل الجنّة الجنّة و أهل النّار النّار؛ لأنّه آخر الأوقات و الأيّام المحدودة عند الأنام.

العاشر: لايخفى على المقتبسين من جذوات شعلات التّحقيق، و السّالكين مسالك التّدقيق أنّ من تدبّر فى آيات الفرقان، وجدها كنار على علم و نور فى الّليل البهم، من حيث حيازتها لوجوه المرام و إحاطتها لجميع مراتب فصاحة الكلام و احتوائها لأقصى درجات البلاغة بحسب مقتضى المقام؛ بل كلّ آية فى فيافى الإعجاز تكون دليلاً و لقواعد المعانى و البيان فى مقام التّأسيس أصيلاً، و انظر إلى هذا المقام حتّى تجد إلى ما ذكرنا سبيلاً؛ فإنّ الملك العلّام ذمّ المنافقين الّلئام فى ثلاث عشرة آية على نهج يكون تفصيلاً فصيلاً و ذمّ هؤلاء الأقوام فى أولى الآيات بثلاث عشرة مذمّة؛ مع أنّ الكلام يكون وجيزاً قليلاً.

---

(١) يس: ٤٠.

الوجه الأوّل من وجوه الذّمّ: وصل تلك بحكاية الكفّار فيكون ذلك بالنّسبة إلى المنافقين تذليلاً.

الثّاني: الإتيان بمن للتّبعيض الدّالّ على أنّ المنافق يكون حقيراً قليلاً.

الثّالث: الإتيان بلام العهد فى النّاس للإيماء إلى أنّ المنافقين من الكافرين يكونون قبيلاً، فيكون الكفر أيضاً للذّمّ كفيلاً.

الرّابع: الإتيان بلفظ النّاس، فإنّه إيماء إلى نسيان عهد الله فيكون للذّمّ فيهم منزلاً و مقيلاً.

الخامس: الإتيان بمن نكرة موصوفة. و النّكارة للتّحقير فى مواضع كثيرة فيكمّل الذّمّ تكميلاً.

السّادس: الإتيان بالله، إن قلنا إنّه يكون قسماً جليلاً.

السّابع: قوله: باليوم، بناء على كونه قسماً جميلاً.

الثّامن: تقديم النّفى الدّال على العدم فيكون المنافق ذليلاً.

التّاسع: الجملة الاسميّة فى ماهم فيكون للدّوام فيه سبيلاً.

العاشر: باء بمؤمنين فإنّه يفيد توكيداً.

الحادى عشر: إطلاق مؤمنين، فإنّه لم يقيّد بالماضى تقييداً، فلإفادة الدّوام يكون المنافق ضئيلاً.

الثانى عشر: الاقتصار بالمبدأ و المعاد مع كونهم من اليهود المقرّين بالمبدأ و المعاد و إن لم يكن على نهج الرّشاد فالأولويّة لنفى بقيّة الاعتقاد تكون وكيلاً.

الثّالث عشر: الإتيان بلفظ يقول دون أن يقول أظهروا الإيمان، إيماء إلى أنّ المنافق يقول قيلاً و لم يؤمن كثيراً و لاقليلاً.

خاتمة: فى تفسير الإمام العسكريّ ـعليه السّلامـ أنّ تلك الآيات نزلت فى قوم بايعوا عليّاً على عهد رسول الله بأمره، و نادوه بأمير المؤمنين، ثمّ تواطئوا على

نقض المبايعة بعد وفات خاتم النّبيّين.

﴿ يخادعون الله و الّذين آمنوا و ما يخدعون إلّا أنفسهم و ما يشعرون ﴾

الكلام فى تفسير المقام و تنميق المرام و تحليل عقد الايهام يتمّ برسم مقاصد:

الأوّل: الخداع أن توهم غيرك بخلاف ما سترته فى الضّمير لتصرفه عمّا هو بصدده، و أصله الاخفاء و هذا ضرب من النّفاق و الغرور و التّغرير، و نوع من الرّياء المحظور شرعاً و عقلاً؛ لأنّ دين الله يوجب الاستقامة بلانكير و العدول عن الإسائة و المكر و التّدليس و التّغرير، كما يوجب الإخلاص لله العلىّ العظيم الكبير و حينئذٍ يتوجّه سؤالات:

أوّلها: أنّه كيف يمكن التّصوير فى أنّهم خادعوا الله مع علمهم بأنّه لايخفى عليه كبير و لاصغير؟

و ثانيها: أنّه كيف خادعهم الله مع أنّ الخداع فى القبح شهير، و صدور القبيح من الله ليس فى العقل بجدير؟

و ثالثها: كيف خادعهم المؤمنون مع أنّه خلاف الدّين بلانكير؟

و الجواب عن الأوّل بوجوه:

أوّلها: أنّ هذا التّقرير مبنىّ على معتقدهم بأنّ الله يرضى عنهم الرّياء و التّدليس و التّعزير، و ذلك لاغترارهم و جهلهم بأنّ النّاقد بصير و البضاعة معيبة ممّوهة و الطّريق إليه خطير؛ لأنّه إذا كان إيمانه بالله و اليوم الأخير من حيث النّفاق، لم يعرف الله حقّ العرفان، فلم يبعد على هذا التّقدير أن يكون الله فى زعمه مخدوعاً من وجه لايدركه إلّا بصير أو راضياً بالرّياء و التّقصير، و قد وجدنا بعض النّاس، بل نبذا من الأكياس من كان هذا شأنه، بل هو كثير.

و ثانيها: أنّ ذلك المنافق لعلّه لم يؤمن بالله حتّى يؤمن بعلمه بكلّ خطير و حقير فلم يعلم بأنّ الله غير ممكن الخداع و التغرير.

و ثالثها: أنّ صورة صنعهم مع الله حيث يظهرون الدّين و يبطنون الكفر في الضّمير كصنع الخادعين في التّصوير، و الكلام حينئذٍ استعارة تمثيليّة شبّه التّصوير المنتزع من الجانبين و ما يجري بينهما بالهيئة المتنزعة من هذا التّسطير؛ أي الخادع و المخدوع و الخداع الجاري بينهما، كما صرّح به بعض النّحارير.

و رابعها: أنّ المراد من يخادعون الله المخادعة مع الرّسول إمّا على حذف المضاف على النهج المشهور أو على أنّ معاملة الرّسول معاملة الله؛ لأنّه خليفته بلاستور، و النّاطق عنه بأوامره و نواهيه، و نظير ذلك في القرآن مسطور؛ كإنّما يبايعون الله، فقد أطاع الله، و لكنّ الله رمى.

و خامسها: ما في الكشّاف مذكور من أنّه من قبيل أعجبني زيد و كرمه؛ فيكون المعنى يخادعون المؤمنين بالله الغفور، و فائدة هذه الطريقة قوّة الاختصاص، ونظيره ليس بمستور.

و الجواب عن السّؤال الثاني: أنّ المراد أنّ صورة صنع الله معهم في إجراء حكم الإيمان بحسب الظّهور و الطّهور و جعلهم كفّاراً في الباطن صورة صنع المخادع بلاقصور.

و يمكن أن يجاب بجواب ثان و هو أنّ المراد بيخادعون يخدعون؛ لكنّ عبّر بصيغة المفاعلة؛ لأنّ الزّنة أصلها للمبالغة، و الفعل متى غولب فيه فاعله كان أبلغ و أمتن إذا زاوله من غير مقابل.

و الجواب عن السّؤال الثّالث بعد ما تقدّم في السّطور غير مستور؛ بل هو في غاية الظّهور كالنّور على الطّور.

ويمكن الجواب عن السّؤال الأوّل بوجه سادس وهو أنّ مخادعة الرّبّ الشّكور مع المنافق الكفور عبارة عن إعطاء الأموال و النّعماء و السّرور الّتي توجب الغفلة و الغرور و توجب الشّقاوة و النّفور و الفتور في امتثال أوامر الخالق الصّبور فإنّ

إفاضة النّعمة فی الموادّ الغير القابلة عين النّقمة و الضّلالة و التّقصير و القصور، وهو الاستدراج المعهود المسفور. قال تعالى: ﴿ **سنستدرجهم من حيث لايعلمون** ﴾[١]، و قوله ـعمّ طوله ـ ﴿ **إنّما نملی لهم ليزدادوا إثماً** ﴾.[٢]

الثّانی: المراد بخداع المنافقين أنفسهم اهلاكها و ايراثها الوبال و زيادة الظّلمة و الشّقاق و النّفاق و النّكال و اجتماع البعد من المبدأ الفعّال، و يتوجّه ههٰنا السّؤال عسر الانحلال.

بيانه: أنّ خداع النّفس غير متصوّر؛ إذ الخداع لايتحقّق إلّا بين اثنين، و الإنسان مع نفسه ليس باثنين.

و الجواب عن هذا الإشكال :

أوّلاً: أنّ التغاير فی الاعتبار كاف فی أمثال هذا المجال. ألا ترىٰ أنّ الإنسان كثيراً ما يخاطب نفسه فی المقال مع أنّ مغايرة المخاطب بكسر العين و المخاطب بفتحها جليّة الحال؛ فإنّ المحاورات العرفيّة لايتطرّق إليها الدّقائق الفلسفيّة بلامقال.

و ثانياً: أنّ المعنى و ما يضرّون بتلك المخادعة و الجدال إلّا أنفسهم، فسمّى ما ترتّب على المخادعة مخادعة؛ تسمية للمسبّب باسم السّبب، و هو الشّايع فی ألسنة أرباب الكمال.

و ثالثاً: الحمل على المشاكلة لوقوعه فی صحبة الغير، و هو فی المحسّنات بلاقيل و قال؛ كقول الله المتعال: ﴿ **و جزاء سيّئة سيّئة** ﴾.[٣]

و رابعاً: أنّ للنّفس مقامات متكثّرة، و نشآت مختلفة الأفعال، و إن كانت فی الحقيقة و بالذّات متحدة الذّات؛ كمقام الخيال و الحسّ و العقل و المثال، و فی كلّ مقام يحصل لها ملكات بحسبه، و يظهر له مقامان، و أكثر يتكلّم حينئذٍ مع

---

(١) الاعراف: ١٨٢.

(٢) آل عمران: ١٧٨.

(٣) الشورى: ٤٠.

نفسه بالمقال و ربّما يعارضه بحسب الحال.

الثّالث: قرأ نافع و ابن كثير و ابوعمر و يخادعون، و الباقون يخدعون، و ربّما يستدلّ للثّانى بأنّ المخادعة بين الإنسان و نفسه محال؛ لأنّها بين اثنين، فالمجرّد أولى فى مجال الاحتمال، و لايخفى عليك ضعف هذا الاستدلال؛ لأنّ مادّة الخداع وضعت لأن تكون بين اثنين بلاإشكال إلّا أن يقال: إنّ يخادعون بالهيئة و المادّة على التّعدّد دالّ و يخدعون بالمادّة وحدها فذاك أولى فى المقال، و للتّأمل فى أمثال هذه المباحث مجال.

الرّابع: الأولى أنّ يخادعون بيان ليقول و رفع للاجمال، لا أنّه استيناف لنفوره عن أذهان أرباب الفضل و الإفضال.

الخامس: إعلم أنّ الله القادر المتعال ذكر فى تلك الآية الوافية بإحكام أحكام الدّين و إعجاز سيّد النّبيّين و الحاوية لنبذ من العلوم وجوها ثلاثة عشر لإفادة المذمّة و الإذلال لعدد الآيات الدّالّة على ذمّ المنافق الضّالّ فأتى بمادّة الخداع الّتى هى من السّمات الذّميمة الثّابتة لأرباب الضّلال، و أتى بهيئة المفاعلة الدّالة على المبالغة فى الأفعال الموضوعة غالباً للمنازعة و الجدال، و زيادة المبانى تدلّ على زيادة المعانى بلاإشكال، و أدّى بلفظ الغائب الدّالّ على بعدهم عن ساحة عزّ الحضور و الخطاب كما هو ديدن أرباب الكمال، و أتى بالجمع إشارة إلى أنّ عقولهم مع كونهم جماعة متعدّدة فى غاية النّقصان و الاضمحلال، و جعل الله متعلّق خداعهم مع أنّه المستجمع لصفات الجلال و الجمال و لايخفى عليه خافية و هو دالّ على كمال نقصانهم عن الكمال.

و ذكر الخداع مع المؤمنين مع أنّه قبيح بحكم العقل المتين فى كلّ حال، و ذكر المؤمن بصيغة الجمع؛ لأنّ الخداع مع جميع المؤمنين أشدّ فى الذّمّ و النّكال.

و أدخل النّفى على الخداع الّذى هو من صفتهم للإيماء إلى أنّه فى حيّز

الزّوال، و جعل متعلّق المنفىّ نفوس أصحاب الإضلال و هو دالّ على أنّ أنفسهم فى نهاية المنقصة بحيث تؤثر فيها ما هو فى عرصة الاضمحلال، و أرجع ضرر الخدعة إلى أنفسهم و هو كمال البلادة المورث للنّكال، و نفى الشّعور عنهم مذموميّة ذلك جليّة الحال، و نفى الشّعور عن المجموع إيماء إلى أنّ عقولهم مع كثرتهم فى غاية الاختلال.

و أتى المنفىّ بلفظ يشعرون دون يعلمون و يفقهون و يفطنون؛ للإيماء إلى أنّهم لافطانة فيهم أصلاً؛ بل لايحسّون، فإنّ الحسّ أنزل مراتب المعرفة، و شعر بمعنى أحسّ كما صرّح به أرباب الكمال.

فسبحان من كان كلامه منزّهاً عن مشابهة كلام العالَم؛ فإنّه أدرج فى تلك الآية القصيرة مزايا تعجز عن دركها أفهام بنى آدم.

خاتمة: فى تفسير الإمام العسكرىّ أبى القائم ـعليهما السّلام ـأنّ هذه الآيات أى آيات ذمّ المنافقين نزلت فى الأوّل و الثّانى و أضرابهم ممّن اَقرّوا بولاية علىّ ـعليه‌السلام ـ ظاهراً فى حيوة رسول الله ـصلّى الله عليه و آله ـ و أنكروها باطناً و تواطئوا على إنكارها إن مات رسول الله ـصلّى الله عليه و آله ـ.

﴿فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً و لهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون﴾.

الكلام فى إحكام أحكام تلك الآية تتمّ برسم مقالات:

المقالة الأولى: اعلم أنّ الله تعالى فى تلك الآية الوجيزة ذكر ثلاثة عشرة مذمّة فذكر وجود المرض فى المنافقين و هو ذمّ بلاإشكال و جعل محلّه القلب و هو الدّاء العضال؛ لأنّه سلطان سكّان البدن و إذا مرض القلب، مرض سائر الأعضاء وسرى إليها الملال، و أتى بالظّرف و هو على ثبات المرض دالّ و قدّم الظّرف لإفادة حصر ذلك فيهم دون غيرهم بلااعضال، ونكّر المرض إفادة لعظمته و عظمة الوبال، ثمّ ذكر زيادة المرض و هو عيب نكال، و يحتمل كونه فى مقام

الدّعاء عليهم، كما أنّ قوله: قاتلهم الله، و نحوه يؤيّد هذا الاحتمال، و أمّا تنكير المرض فى هذا المقال فباعتبار أنّ المزيد غير المزيد عليه، و نسب الزّيادة إلى الله المتعال و لاريب إنّ فعله من أمتن الأفعال.

ثمّ أخبر بحصول العذاب و الوبال و نكّره لإفادة الإجلال و قدّم لهم للحصر، كما أتى بالظّرف للإعلام باستقرار العذاب فى الأحوال و وصفه بأنّه أليم و أثبت الكذب و هو من القبائح الثّقال.

و اعلم أنّ أليم بمعنى المفعول و هو إسناد مجازىّ يتداول فى المحاورات و الأقوال لإفادة المبالغة فى الإفعال كجدّ جدّه و نحوه من المقال و وجه المبالغة أنّ العذاب لشدّته كأنّه يتألّم من نفسه. نعوذ بالله ذى الجمال و الجلال.

الثّانية: قد ذكرنا مراراً سيّما فى المجلّد الأوّل من هذا الطّرس أنّ كلمات القرآن و آياته مربوطة منظّمة احيزتها إمّا فرع الأولى و نتيجتها أو سبب و علّة لها، و فيما نحن فيه كلمة فى مفيدة للسّببيّة، أى الخداع الواقع من أصحاب الضّلال، سببه وجود عقد المرض فى القلب من غير انحلال.

الثّالة: قد ذكر غير واحد من أرباب الكمال أنّ المرض حقيقة فيما يعرض للبدن فيخرجه عن حدّ الاعتدال الخاصّ به فيوجب الخلل فى الأفعال، و مجاز فى الأعراض النّفسانيّة الّتى يحصل بها الاختلال فى الكمال؛ كالجهل و الحسد والملال.

و الحقّ أن يقال: المراد بالمرض فى هذا المجال الألم و الحسد و نحوهما و كون الألم مرضاً من أظهر القضايا و المقال عند العرف و اللّغة بلاإشكال، و أمّا كونه عرضاً لامرضاً، فمن تدقيقات الأطبّاء على أنّ هذا الاستعمال شائع فيما بينهم أيضاً كما يقال: الصّداع ألم فى أعضاء الرّأس.

و اعلم أنّ الأبدان كمالها صحّة و مرض و دواء و غذاء، فللقلوب أيضاً ثبت تلك الأحوال؛ لأنّ الصّحة عبارة عن صفة توجب صدور الأفعال عن موضعها

مستقيمة سليمة، و المرض صفة توجب فى الأفعال الاختلال.

و صحّة حيوة البدن بقوّة الحسّ و الحركة و الفعل و الانفعال، و حيوة القلب بنور الإيمان بالمعاد و المبدأ المتعال، فإذا وقع فى القلب من الصّفات ما منعته عن تلك الآثار و الأعمال، كانت تلك الصّفات أمراضاً، و بعضها سمّ قتّال كالجهل المركّب و النّفاق و الشّك و الحسد الموجبة للإضلال، و بعضها ليست كذلك كالصّغاير من سيّئات الأعمال، و العلماء أطبّاء القلوب و حكّام الشّريعة قوّام دار الأسقام و كلّ مريض لم يقبل العلاج سلّم إلى الحكّام ليكفّ عن شرّه باقى الأنام كما يسلّم الطّبيب المريض الّذى لايقبل العلاج من الآلام كالمجنون إلى الأولياء القوّام ليقيّدوه بالسّلاسل و الأغلال.

و سبب كثرة امراض القلوب بالنّسبة إلى امراض الأبدان أسباب:

أحدها: أنّ مرض القلب لايمرّ بالخيال و لايدرى أنّه سقيم الحال.

و ثانيها: أنّ مريض القلب لايشاهد المآل و لايرى فى هذا العالم الوبال بخلاف مريض البدن، فإنّ عاقبته الموت و الزّوال، و يتنفّر عنه طباع النّاس، فيجتهد فى علاجه.

و ثالثها: و هو الدّاء العضال، فقد العلماء و الاطبّاء لمرض القلوب، أو فقد الإيمان بما يصدر عنهم من الأقوال.

ثمّ نقول: يحتاج المريض إلى أمور: أوّلها: أنّ للمرض و الصّحة أسباب يتوسّل إليها و تؤثّر فى الحال و هو الإيمان بأصل الطّب؛ فإنّ من لايؤمن به يترك الاشتغال فيزداد مرضه إلى أن يلحق به الهلاك و النّكال، و وزانه فى مرض القلب الإيمان بشريعة الله المتعال، و إنّ للحيوة الأخرويّة سبباً هو الطّاعة و الامتثال، وللموت الأخروىّ سبباً و هو العصيان و الوبال و هذا هو الايمان الحقيقى بالشّرع المجعول لله المتعال.

وثانيها: أنّه لابدّ أن يعتقد المريض بأنّ طبيبه صادق عالم بالحال، و وزانه فيما نحن فيه العلم بصدق الرّسول و ما صدر عنه من الأقوال.

و ثالثها: أن يصغى إلى أوامر الطّبيب و يبادر بالامتثال و يخاف من مخالفته تقلّب الأحوال فى المآل، و وزانه فى الدّين الإصغاء إلى الآيات و أخبار الآل المرغّبة فى التّقوى و المجنّبة عن اتّباع الهوى الموجب للنّكال من غير شائبة الرّيب و الاختلال حتّى يكون الخوف فى حيّز الاستحصال الموجب للتّقوى الّذى هو الرّكن الأوّل لأن يكون المرض فى معرض الزّوال.

و الرّكن الآخر العلم بما يذكره الطّبيب؛ فإنّ الشّفاء عن الملال لايحصل إلّا بالدّواء، و معنى الدّواء مناقضة أسباب الدّاء العضال، فكلّ داء دواؤه رفع سببه والانحلال و الإبطال، و لايبطل الشّىء إلّا بضدّه؛ فلاسبب للإصرار والاعتمال بالمعاصى إلّا الغفلة و الهوى، و ليس ضدّ الهوى القتّال إلّا الصّبر على قطع الأسباب المحرّكة للهوى، المؤدّية على الهلاك و النّكال، و لاضدّ الغفلة إلّا العلم؛ فالغفلة رأس الخطاء و الضّلال و قوله تعالى: ﴿ أولئك هم الغافلون﴾[1] ونحوه عليه دالّ.

فلادواء لعرض مرض القلب إلّا معجون يعجن بالغدوّ و الآصال من حلاوة و مرارة الصّبر هكذا لابدّ أن يفهم هذا المقال، فلابدّ فيه من أصلين العلم و التّقوى. و كلّ القرآن لبيانهما كما لايخفى على أهل الكمال.

الرّابعة: تأمّل فى هذه الآية الشّريفة و المقالة المنيفة فإنّها مملوّة بشراشرها جميعها و كلّ كلمة بل كلّ حرف من الملاحة و السّلاسة و الجزالة و الفصاحة و البلاغة فكلّ فقرة مع الأخرى مرتبطة بالعلّيّة و المعلوليّة، و فى جريان اللّسان بها فى نهاية السّهولة، و نظمها فى غاية الاستحكام بلاشائبة و ريبة.

و اتّصال تلك الآية بما قبلها بحسب السّببيّة واضحة فإنّ قوله: «فى قلوبهم

---

(۱) الاعراف: ۱۸۹.

مرض»، سبب لعدم الشّعور فى الآية السّابقة، و هو الموجب لزيادة المرض؛ فقوله: فزادهم، فرع للكلمة السّالفة، و زيادة عرض المرض للعذاب الأليم سبب و علّة كما أنّ كذبهم علّة له؛ فجميع الفقرات مربوطة متّصلة.

ثمّ فى اختيار لفظ المرض دون الوجع وجوه جديدة:

منها: أنّ الميم فى قلوبهم من حروف الشّفة، و لاتخلو من الثّقالة، و الواو فى وجع من حروف العلّة و هى من أثقل الحروف الجارية على الألسنة؛ فاقترانها بالميم فى غاية الثّقالة فذلك فى نهاية الفصاحة.

و منها: أنّ المرض أكثر استعمالاً و أشيع فى الإطلاقات العرفيّة.

و منها: أنّ إطلاق الوجع على الأمراض الباطنة لايخلو عن المنافرة.

و تأمّل فى قوله تعالى: «فزادهم الله» أتى بالفاء التّفريعيّة و قدّم المفعول على الفاعل لإفادة الحصر، و أتى بالزّيادة دون الكثرة؛ لأنّ حروفها من كثّر أخفّ بلاريبة؛ مع أنّ الزّيادة فى أمثال المقام أشيع و أملح بلاشبهة.

ثمّ تأمّل فى تقديم المتعلّق فى قوله تعالى: «فى قلوبهم مرض» فإنّه لوعبّر بالفارسيّة درد در دل ايشان است و قولك: در دل ايشان دردى است،ترى العبارة الثّانية فى نهاية الملاحة بخلاف الأخرى من العبارة و إنكارها مكابرة و مباهتة.

ثمّ هذه الآية الوجيزة الّتى سوقهما لذمّ أرباب النّفاق، اشتملت على جملة من علم الأخلاق كما سبقت إليها الإشارة و دلّت على حرمة الكذب، و عبّر بالفعل المضارع و قدّم عليه «كانوا» للدّلالة على الاستمرار التّجدّدى، فتأمّل وافهم و استقم.

و من عجيب صيغة فى صوغ كلمات الآية أنّه كلّما أتى بتنوين، أتى بعده إمّا بالحروف الحلقيّة كقوله: عذاب أليم، و إمّا بحروف العلّة نحو: مرضاً و لهم، و إمّا بحروف الشّفة كقوله: مرض فزادهم، و قوله أليم بما، و ذلك لأنّ التّنوين بواسطة السّكون خفيفة، و تلك الحروف ثقيلة؛ فيحصل التّعادل فى النطق.

الخامسة: اختلف الأصحاب الأطياب فى معنى زيادة الله المرض، مع أنّه قبيح عند أرباب الألباب، و لايصدق القبيح و ما نقص عن الملك الوهّاب.

و تحقيق المقام: أنّ هذه الزّيادة كالختم المتقدّم فى الكتاب و كذا الطّبع، و يزيدههنا وجوه أخر:

أحدها: ما عن بعض الأصحاب من أنّ معناها أنّهم ازدادوا شكّاً عند مازاد الله الملك الوهّاب من البيان بالآيات و الحجج إلّا أنّه لمّا حصل عند فعله تعالى، وقع إليه الانتساب كقوله: ﴿ **فزادتهم رجساً إلى رجسهم** ﴾[1]، و قوله: ﴿ **فلم يزدهم دعاءى إلّا فراراً** ﴾[2]

و ثانيها: أنّه ازداد فى قلوبهم غمّ بغلبة النّبى المستطاب، و بسط يده، فزادهم الله غمّاً بزيادة القوّة و النّصرة على المرتاب.

و ثالثها: أنّ المضاف محذوف، أى زادهم عداوة الملك الوهّاب، كقوله: ﴿ **فويل للقاسية قلوبهم من ذكرالله** ﴾[3]؛ أى ترك ذكر الله التّواب.

و رابعها: أنّ المراد أنّ فى قلوبهم حزن بنزول الكتاب بفضائحهم، فزادالله ذكر قبائحهم و خبث سرائرهم و النّكال و العذاب.

و خامسها: أنّ هذه الجملة فى مقام الدّعاء عليهم كنظائر الباب.

﴿ **و إذا قيل لهم لاتفسدوا فى الأرض قالوا إنّما نحن مصلحون** ﴾

الكلام فى كشف النّقاب عن تلك الآية من الكتاب يقع فى حصول:

الأوّل فى بيان الوجوه المحتملة على نمط الإجمال: فيقال قوله ـعمّ طولهـ: وإذا، إمّا عطف على يكذبون فيكون مجموع المعطوف و المعطوف عليه سبباً

---

(۱) التوبه: ۱۲۵.

(۲) نوح: ٦.

(۳) الزمر: ۲۲.

للعذاب، و إمّا عطف على يقول آمنّا، و إمّا للاستيناف ليكون الآيات حينئذٍ على نمط واحد أى تعديد قبائحهم و إفادة اتّصافهم و امتيازهم بكلّ من الأوصاف استقلالاً، و قد يرجّح الأوّل بكون المعطوف عليه أقرب، و هذا التّرجيح إنّما هو بالنّسبة إلى الثّانى.

و على التّقادير الثّلاثة فالقائل فى قوله: إذا قيل، إمّا هو الله، أو رسوله، أو بعض المؤمنين و بكلّ واحد قائل، أو بعض آخر من الكفّار، أو المراد فرض القول أى إنّهم فى غاية الخباثة بحيث إذا فرض أن قال لهم قائل: لاتفسدوا، لأنّ الفساد شىء يدلّ على قبحه أوائل العقول، قالوا فى مقام الجواب عن الخطاب: إنّا مصلحون.

و مضروب تلك الخمسة فى ما مرّ خمسة عشر، و على التّقادير فالمخاطبون المعبّر عنهم بقوله: لهم، إمّا المنافقون السّابقون كما هو ظاهر الكلام، أو الّذين لم يأتوا بعد كما عن سلمان أى لم يكونوا موجودين فى حيوة النّبىّ أو كانوا موجودين و لكن لم يتحقّق الإفساد منهم فى أيّام الرّسول، أو المراد من كان منافقاً مفسدا؛ سواء كان الوجود و الفساد فى حيوة الرّسول أو كانا بعد حيوته أو كان الوجود فى حيوته و الفساد بعده، و الأخير أقوم لما ورد عن الأئمّة المعصومين من أنّ الآية إذا وردت فى شأن قوم، فلو اختصّت بهم و ماتوا لماتت الآية. كلّا بل حكم السّابق جار فى حقّ الّلاحق.

فهذه صور أربع و مضروبها فيما ذكر ستّون، و على التّقادير فالمراد بالإفساد إمّا إظهار معصية الله فيكون سبباً للفساد فى الأرض و عدم ظهور منافعها كما قال تعالى: «و لو أنّهم آمنوا و اتّقوا لفتحنا عليهم بركات من السّماء و الأرض»، أو المراد تهييج الفتن و الحروب الموجبه لسفك الدّماء و نهب الأموال و هتك الأعراض المخلّة بنظام العالم و عمارة الأرض، أو المراد مخالطة الكفّار الموجبة لطمعهم فى غلبة المؤمنين الباعث لضعف أصحاب الرّسول و صنيعهم ذلك مؤدّ

إلى الفساد، أو المراد إفشاء أسرار أصحاب الرّسول إلى الكفّار الموجب للفساد بالتّقدير المتقدّم، أو المراد إلقاء الشّبهة فى قلوب ضعفاء الإسلام الموجب لارتدادهم و هو الفساد بالتّقدير المتقدّم، أو المراد جميع ما ذكر و هو الأحسن؛ إذ كلّ ذلك من أفراد الفساد الّذى هو ضدّ الصّلاح، و مضروب الخمسة فيما تقدّم ثلثمائة.

و على التّقادير فالمراد بالأرض إمّا جميع الأرض لأنّ صلاحها بصلاح حال خلفائه من الأنبياء و أوصيائهم و هو الأظهر نظراً إلى استغراق المفرد المحلىّ، أو المراد أرض المدينة بناء على إلتحاق ما سواها بالعدم؛ فالّلام للعهد أو للاستغراق العرفىّ و كان المراد بالأفراد الأجزاء أى كلّ واحد من أجزاء أرض المدينة فتأمّل.

و مضروبهما فيما زبر ستّمائة و على التّقادير فالمراد بقوله: مصلحون، إمّا المراد أنّ ديننا و طريقتنا صلاح لنا، أو المراد إنّ مخالطتنا مع الكفّار صلاح للمسلمين بتأليف قلوب الكفّار، و مضروبهما فيما مرّ ألف و مائتان.

الثّانى: تأمّل فى ملاحة قوله: «و إذاقيل لهم» فإنّه أملح من قوله: و إذا قلنا بلا ارتياب. فعبّر عن هذا المطلب بالفارسيّة اگر گفته شود به ايشان كه فساد نكنيد، مع قولك: اگر بگوييم، فإنّ العبارة الأولى فى هذا الباب أملح من الثّانية عند أولى الألباب. بل تعطى العبارة الأولى إنّ الإفساد الّذى هو فى نهاية القبح إذا قيل لهم: أتركوه، لم يتركوا، مع أنّه قبيح مع قطع النّظر عن خصوصيّة القائل.

الثّالث: اعلم أنّ الإفساد له مقدّمات و أسباب. فالنّهى عنه نهى عنها بلارئاب؛ كالنّميمة والكذب وإفشاء الأسرار التّى تحت الحجاب والحسد والبخل والارتياب فى شريعة الملك الوهّاب و الخداع و اثارة الفتن و تهييج الحروب و الهزوء بالرّسول المستطاب و عصيان الملك الوهّاب؛ بل التّقييد بقوله: فى الأرض، يفيد كونه ضارّاً بجميع سكنة التّراب. فأتى بالنّهى عن الإفساد الّذى هو أمّ الرّذائل

بلارتاب و يحتوى الصّفات الرّذيلة و الملكات الذّميمة عند أولى الألباب.

و قوله: إنّما نحن، جواب عن هذا الخطاب و ردّ للنّاصح على سبيل المبالغة فى إفادة الصّلاح و الصّواب. فإنّ إنّما للقصر و الحصر و هو هنا لقصر الموصوف على الصّفة، كما هو الشّائع فى ألسنة الأصحاب، و إنّما قالوا ذلك إمّا من باب الخداع و الكذب، و إمّا أنّهم اعتقدوا الفساد صلاحاً لما فى قلوبهم من المرض و الشّك و الارتياب، و أتوا بالجملة الاسميّة الدّالّة على الدّوام و الثّبات فى صفة الصّلاح و الصّواب.

الرّابع: فى تفسير الإمام العسكرى ـعليه السّلام ـعن الإمام العالم موسى بن جعفر الكاظم ـعليهما السّلام ـ ما حاصله: تأويل هذا الخطاب كالآيات المتقدّمة فى هذا الباب بالناكثين لبيعة الغدير؛ أى إذا قيل لهم: لاتنكثوا البيعة، لقالوا فى الجواب: إنّ حالنا صلاح و صواب، لانعتقد بالنّبى و الكتاب ولا بالله الملك التّواب، بل نقول فى الظّاهر بدين النّبى المستطاب؛ و نجعله فى باطن الأمر وسيلة للتّغلّب و من الأسباب لتحصيل السّلطنة على الأصحاب و تيسّر الشّهوات و الأموال و الانتهاب، فذمّهم الله بأنّ هؤلاء الأشرار ينحصر حالهم فى الفساد و العناد، و مآلهم إلى العذاب، و استحقّوا بذلك أشدّ العقاب؛ لأنّهم للدّين المبين من العدوّ المرتاب، و إلى طريق السّعير لهم المآب.[1]

﴿ ألا إنّهم هم المفسدون و لكن لايشعرون ﴾

هذه الآية فى نهاية الجزالة و السّلاسة، بل تعلّمت المهرة الحذّاق منها قوانين الفصاحة؛ بل لايحوم حولها و الإحاطة بتفاصيل مزاياها حذقة أرباب البلاغة، و لنذكر نبذاً من مزاياها ليكون لك على استنباط المحسّنات المرموزة فيها دليلاً و يصير إلى فهم أضرابها و أترابها منهجاً و سبيلاً.

---

(١) انظر: تفسير الامام عليه السلام / ١١٨.

فنقول: الاستيناف فى الآية و عدم العطف يكون تأكيداً أكيداً و أشدّ تثبيتاً و تحقيقاً؛ لأنّ الاستيناف فى مقام الجواب أمكن فى ذهن السّامع فهو فى المقام نافع و العطف من الأمكنيّة مانع.

ثمّ تصدير الكلام بلفظ ألا المنبّهة على أنّ ما بعدها ثبت تثبيتاً؛ فإنّ الا مركّبة من همزة الاستفهام الّتى هى للإنكار و لا الّتى للنفى فأفادت تحقيقاً. ثمّ أتى بإنّ الّتى تفيد تأكيداً و أتى بالخبر معرّفاً المفيد للحصر و وسّط ضمير الفصل و كرّر النّسبة تكريراً.

إن قلنا بأنّ لضمير الفصل محلّا فى الإعراب فهو المبتدأ و لفظ لكن و الإتيان بالجملة الاسميّة و التّأكيد بلايشعرون و تكرير لفظ هم فهذه كلّها مؤكّدات تدلّ على الجواب بأحسن وجه و أبلغه فى هذا الباب.

ثمّ إنّ جناس الوزن بين مصلحون و مفسدون ممّا ليس عليه حجاب؛ و أومأ بضمير الغائب كرّة بعد مرّة إلى أنّ درجتهم أنزل من التّكلّم؛ بل مقامهم مقام الغياب.

ثمّ إنّ أفصحيّة الجواب ممّا لايقبل الارتياب؛ لأنّه مصدّر بألا مفتوح الأوّل، وكلامهم مصدّر بإنّما مكسوز الأوّل، و سلاسة الفتح ظاهر عند أولى الألباب.

ثمّ قوله: لايشعرون، يحتمل أن يكون المراد أنّه ليس لهم حسّ، فهم أنزل من البهائم، أو لايعلمون ما يترتّب على عملهم من العقاب الدّائم، أو لايشعرون بأنّى بخداعهم عالم.

﴿ و إذا قيل لهم آمنوا كما آمن النّاس قالوا أنؤمن كما آمن السّفهاء ألا إنّهم هم السّفهاء ولكن لايعلمون﴾

الكلام الأوّل فى نظم هذه الآية و سرّ وصلها بما قبلها:

إنّ كمال الإنسان منوط بمجموع أمرين: ترك ما لاينبغى، و إتيان ما ينبغى عند أولى الألباب؛ و بعبارة أخرى الكمال ينحصر فى التّخلية عن الحجاب، و التّحلية

بحلية الأطياب؛ فقوله: لاتفسدوا، إيماء إلى رفع الجلباب، و قوله: آمنوا، إشارة إلى حسنات الصّفات، و كلّ منهما لبّ اللّباب يحتوى جميع ما اعتبر فى هذا الباب.

الثّانى: قوله: آمنوا، مقول القول. فلفظه مفعول ما لم يسمّ فاعله لمعنى قيل، كما هو مقتضى قوانين الاعراب فى نظائر الباب. فهو كقولك رُكِّبَ ضرب من ثلاثة أحرف و نحو ذلك ليس بمعدوم النّظير عند أرباب الآداب.

و قوله: كما آمن، فى حيّز الانتصاب على المصدر؛ أى آمنوا إيماناً مثل إيمان الأصحاب. فما مصدريّة أو كافّة تكفّ الكاف من العمل، و مصحّحة لدخـولها على الجملة، و يجرى مثله فى كما آمن من غير حاجة إلى الإطناب.

الثّالث: الّلام فى النّاس إمّا للجنس، و المراد به الكاملون فى الإنسانيّة و درك الّلباب؛ فإنّ اسم الجنس كما يطلق على مطلق مسّماه كذا يطلق على ما استجمع المعانى المخصوصة به فى ذلك الباب؛ و لذلك يسلب عمّن ليس له إلى جمع تلك المعانى الانتساب، و إمّا للعهد، و المراد به الرّسول و من معه مـن أكـامل الأصحاب أو من آمن من أهل قبيلتهم و أبناء جنسهم كابن سلام و نـحوه مـن الأضراب، و المعنى آمنوا إيماناً خالصاً عن الرّئاب و شوائب النّفاق و العياب.

الرّابع: قد يتوهّم فى هذا المجال إعضال و إجمال لايخلو عـن الاخـتلال و الاضطراب و هو أنّ القائل بهذا الخطاب إمّا هو النّبىّ المستطاب أو بـعض مـن الأصحاب الأطياب، و لاريب أنّ المنافقين. لم يكونوا يواجهوهما بذلك الخطاب و إلّا لخرجوا عن النّفاق و دخلوا فى الكفر بلاارتياب، و هو مناقض لما مرّ من قوله فى صدر آيات النّفاق: آمنّا.

و الجواب: أنّ المنافقين قالوا: أنومن، مع أنفسهم لا أنّ المؤمن مخاطب بهذا الخطاب و لاالرّسول المستطاب، أو المراد أنّ هذا الخطاب مع أمثالهم و الأضراب أى إذا خلوا إلى شياطينهم.

و يمكن أن يقال: الصّواب أنّ المخاطبين هم المؤمنون أو الرّسول ولكن فى هذا الباب ارتكاب التّورية؛ أى إنّا مغنون عن هذا النّصح بحسب الاحساب؛ أى لاينبغى أن يظنّ بنا أنّا لم نؤمن كإيمان النّاس الأطياب؛ بل آمنّا حقيقة و لم نؤمن كإيمان السّفهاء من أهل النّفاق و الارتياب، فقصدوا فى الظّاهر ذلك، و فى الباطن أرادوا سفاهة المؤمنين الأنجاب.

الخامس: قوله: و لكن لايعلمون، فى غاية الذّمّ و المبالغة سفاهتهم، فإنّ اعتقادهم بكونهم على الصّواب، و المؤمنين على الزّلّة و السّفاهة و الخطأ و الاضطراب، يكشف عن أنّ جهلهم مركّب، و هو أشدّ من الجهل البسيط بلارئاب؛ لأنّ النّصح لاينفع بحال الأوّل بخلاف الثّانى. فيمكن فى حقّه الإياب.

السّادس: اختتام تلك الآية بلايعلمون ههنا و بلايشعرون فى مقدّم الكتاب أنّ الإيماء إلى أنّ إفسادهم فى الظّهور على حدّ يمكن للطّلّاب بأدنى حسّ و التفات بخلاف فهم الجهل المركّب؛ فإنّه من الصّعاب لايعلم إلّا بدقيق الأنظار الصّادر من أولى الألباب.

و يمكن أن يوجّه بوجه ثان و هو أنّ يعلمون عدم الجهل بلارئاب هو السّفه، هو يستلزم الجهل؛ فهو من الطّباق و هو من المحسّنات عند الأصحاب، أو أنّ التّناسب بين عدم العلم و السّفاهة أكثر ممّا بين عدم الحسّ و السّفاهة، فهو من قبيل مراعات النّظير فى أمثال الباب.

السّابع: المزايا والخصوصيّات الّتى سطرناها فى ﴿ **ألا إنّهم هم المفسدون** ﴾، تجرى فى ﴿ **ألا إنّهم هم السّفهاء** ﴾ فلا إطناب إلّا قليلاً منها يظهر بعد التّأمّل اليسير للطّلّاب.

الثّامن: اعلم أنّ منشأ غرور أرباب النّفاق أشباه الكلاب و تسفيههم لأهل الدّين الأعزّة الأطياب الأنجاب أحد أمرين؛ لأنّ أصحاب النّار على ضربين: أوّلهما من غرّ و خاب بالحيوة الدّنيويّة، و ثانيهما من غرّه الغرور بالله الملك الوهّاب.

أمّا الصّنف الأوّل فهم الّذين لهم زينة الدّنيا؛ أى أسباب العذاب، و هى الجمعيّة و اليسار و الرّياسة على الأتراب. فهؤلاء لمّا رأو المؤمنين فقرآء تحت ذلّ البؤس و مسكنة الجلباب فاغترّوا بزخارف الدّنيا الدّنيّة و وقعوا فى تباب و قالوا: الدّنيا نقد و النّقد خير من النّسيّة و هى يوم الحساب، و قالوا أيضاً: الدّنيا يقين والآخرة شك و اليقين خير من الارتياب و لهذا سفّهوا المؤمنين الأطياب، و ردّ الله عليهم بأنّهم هم السّفهاء؛ إذ لم يعلموا أنّ البطلان لهذا القياس إياب، فإنّ علاجه بأحد أمرين: إمّا بالبرهان أو بالتّصديق بما فى الكتاب؛ كما قال: ﴿ **و ما عند الله خير و أبقى** ﴾[1]، ﴿ **و ما الحيوة الدّنيا إلّا متاع الغرور** ﴾[2] و نحو ذلك ممّا ورد فى الباب.

أمّا المعرفة بالبرهان فهو أن يعرف وجه فساد القياس بلاحجاب و فيه أصلان و الأوّل صحيح و الآخر فى معرض الفساد و العياب، و هو قوله: النّقد خير من النّسيّة، فإنّ النّقد فى مقام الانتخاب إذا كان أعلى فى القدر و الشّرف و المنزلة، و إلّا فهو لايستطاب إذا التّاجر فى الرّبح على شك؛ و لكنّه على يقين فى الكلفة و الاتعاب، و إدراك رتبة العلم مشكوك فيه مع حصول اليقين فى التّعب للطّلّاب.

فنقول: الصّبر قليلاً فى الدّنيا أشرف ممّا يقال فى القيامة من العقاب الدّائم و العذاب، و لذا قال أميرالمؤمنين ـعليه السلام ـلبعض الملحدين: «إن كان ما قلته هو الحقّ و الصّواب فقد تخلّصنا و تخلّصت، و إن كان ما قلناه حقّاً فقد حصل لك التّباب»[3] و لم يصدر عن أميرالمؤمنين أبى تراب هذا الاستدلال و الخطاب ناشياً عن الشّك و الارتياب؛ بل كلّم الملحد على قدر عقله، و ما كان له من اللّباب.

---

(۱) القصص: ٦٠.

(۲) الحديد: ۲۰.

(۳) لم نجده فى المصادر.

و أمّا الأصل الثّانى هو الشّك فى أمر يوم الحساب، فهو أيضاً فى محلّ الخطل و الخطأ و البطلان و الاضطراب بسبب الأدلّة الواردة فى هذا الباب و كذا بتقليد الرّسل الأطياب؛ فإنّ النّفس تطمئن بتقليدهم كتقليد المريض الطّبيب بلارتياب، و ترك قول الأطبّاء يعدّ من السّفه عند أولى الألباب.

و أمّا الصّنف الثّانى أى الّذين غرّهم بالله الغرور، فالمآب فى اغترارهم بالله ما قاله بعضهم فى أنفسهم أو بألسنتهم الكذّاب: إنّه إن كان لنا معاد و عود إلى الله الملك الوهّاب فنحن أحقّ بالسّعادة و أوفر حظّاً و أسعد حالاً فى الإياب، فهذا غرور بالله و منشأه قياس؛ إذ رأوا نعم الله عليهم فى الدّنيا و تأخير العذاب، و رأوا رثاثة هيئة فقراء الأصحاب، فرتّبوا قياساً و هو أنّه قد أحسن إلينا بنعم الدّنيا الملك التّواب، و كلّ محسن فلاريب أنّه يعدّ عرفاً من الأحباب، و كل محبّ لأحد فهو يحسن إليه فى المستقبل أيضاً و هو يوم الحساب.

و الجواب: أنّ كلّ محسن محبّ فى غاية البطلان و الاضطراب؛ إذ لم يـدلّ دليل؛ بل خلافه المشاهد عند أولى الألباب، فإنّ الله يحمى عبده فى الدّنيا و هو يحبّه، كما يمنع أحدنا ذوالّلباب مريضه ـمع أنّه يحبّه ـ بالقطع عن الّثمار و الطّعام والشّراب، و الفرقان المجيد قد أكثر من ذكر تلك الأقيسة مع الجواب.

﴿ و إذا لقوا الّذين آمـنوا قـالوا آمـنّا و إذا خـلوا إلى شـياطينهم قـالوا إنّـا مـعكم إنّـما نحن مستهزءُون﴾

الكلام ههنا يقع فى مشاهد:

الأوّل: قد يتوهّم التّكرير بين آمنّا ههنا و آمنّا فى صدر القصّة؛ أى قوله ـعمّ طوله ـ: «و من النّاس من يقول آمنّا» و الفصية عن اعضال التّكرير وجوه:

أوّلها: أنّ ما مرّ فى صدر القصّة بيان لمذهب هؤلاء المنافقين، و ما ذكر ههنا بيان لمعاملتهم مع الكافرين و المؤمنين؛ ففيما نحن فيه يكون المراد مقيّداً بلقاء

المؤمنين و الكافرين؛ فإنّ الشّرطيّة الثّانية معطوفة على الأولى، لا أنّ كلاًمن الشّرطيّتين مستقلّتان على نهج الشرطيتين السّابقتين؛ بل هما بمنزلة كلام واحد، فارتفع التّكرير من البين.

و ثانيها: أنّ المراد بآمنّا ههنا أخلصنا قلباً بلامين و فيما صدّرت به القصّة يراد به أقررنا؛ فالتّكرير مهدوم البنيان.

و الدّليل على التّفصيّ بهذا الوجه عن التّكرير أمران:

الأوّل: أنّ الاقرار باللّسان كان منهم معلوماً فما احتاجوا إلى البيان، إنّما المشكوك فيه منهم هو الإخلاص القلبى فاحتاجوا إلى التّبيان.

الثّانى: أنّ قولهم للمؤمنين: آمنّا، يحمل على نقيض ما يظهرونه للشّيطان، وادّعائهم هناك تكذيب قلبى؛ فينبغى أن يراد التّصديق القلبى ههٰنا من الإيمان، ليحصل المناقضة بين الكلامين.

وثالثها: أنّ الإيمان أى صيغة آمّنا فى إحدى الآيتين محمول على الإنشاء كما يقول الإنسان: آمنت بالله، و فى الأخرى محمول على الإخبار، فاندفع التّكرير بالعيان.

و رابعها: أنّ آمنّا كذباً فى صدر القصّة لم يقرن بما يدلّ على أنّ هذا البيان مع المؤمنين فقط؛ بل يحتمل أن يكون المراد إظهار الإيمان و لو فى الخلاْ أو عند أهل نحلتهم و بيّن ههٰنا أنّ الكذب فى هذا الإذعان مع أرباب الإيمان، فتأمّل جدّاً.

و خامسها: أنّ التّكرير يدخل فى الأذهان إن كان «و إذا لقوا» عطفاً على يقول وأمّا على العطف بيكذبون فليس للتّكرير مكان؛ إذ يصير قوله: و إذا لقوا، لبيان ثبوت العذاب لهم بهذا القول، فاندفع التّكرير بالبرهان.

و سادسها: أنّ يخادعون علّة لعدم الإيمان و الإيقان، و قوله: «و إذا قيل»، عطف على يخادعون، فهو أيضاً سبب لعدم الإذعان؛ فلاتكرير فى المقام.

الثّانى: اعلم أنّ ههنا إشكالاً آخر لابدّ من البيان و هو أنّ المؤمنين كانوا منكرين

لإيمان المنافقين أو كانوا متردّدين، فكان حقّ الكلام معهم أن يؤكّد و لو باسميّة الجملة فى البين، فكيف أتوا بالفعليّة الخالية عن التّأكيد بالكليّة، و الشّياطين يعرفون حالهم من غير تردّد، فلم كان كلام المنافقين معهم بالاسميّة المؤكّدة؟

و الجواب عن حكاية الاسميّة و الفعليّة: أنّ المتكلّمين قصدوا مع المؤمنين من هذا الكلام دعوى حدوث الإيمان و هو مشاهد غير محتاج إلى التّأكيد المصطلح عند أهل المعانى و البيان، و قصدوا مع الشّياطين دعوى الثّبات فأكدّوا بما ذكر فى القرآن.

و أمّا الجواب عن حكاية التّأكيد و تركه هو: أنّ ترك التّأكيد كما كان لعدم الإنكار، فقد يكون لعدم الباعث و المحرّك لهذا الإتيان من جهة المتكلّم و عدم الرّواج و القبول من جهة السّامع فى مقام الإذعان، و التّأكيد كما يكون لإزاله التّردد و الإنكار كما هو المشهور عند علماء البيان، فقد يكون لصدق الرّغبة و قوّة المحرّك من االإنسان و نيل الرّواج و القبول من السّامع، و يكون الكلام عند السّامع بمكان.

و يمكن أن يجعل قولهم للمؤمنين: آمنّا، من قبيل جعل المنكر فى الإتيان كغير المنكر لما معه من مزيل الإنكار على زعم المتكلّم، فكان المنافق الفتّان يدّعى أنّ اتّصافه بالإيمان إنكاره ليس فى حيّز الإمكان فلايحتاج إلى التّأكيد للإذعان.

و إن حملته على إنشاء الإيمان لصار الإيراد متزلزل البنيان، كما أنّ السّؤال منهدم الأركان لو قلنا بأنّ غرضهم من آمنّا الإيمان الواقع منهم فيما مضى من الزّمان بدين نبيّهم موسى لا النّبىّ حبيب المنّان، و إيهام انّهم قصدوا الإيمان بدين أصحاب الفرقان من باب النّفاق، فجعلوا الإتيان بجملة اضويّة مجرّدة عن تأكيد فى البيان؛ لأنّ قصدهم النّجاة من أهل الإيمان، و النّجاة يحصل بمحض التّلفّظ به بالعيان، و أكّدوا الكلام مع الشّيطان؛ لأنّ كفرهم مع مخالطة أرباب الإيقان صار

محلّ تردّد الشّيطان، فتدبّر بالإمعان.

الثّالث: قوله: «إنّما نحن مستهزءون» تأكيد لما قبله كما عليه بعض الأعيان؛ لأنّ المستهزئ بالشّيء المستخفّ به مصرّ على خلافه، فهو تأكيد بحسب المعان أو بدل؛ لأنّ من حقّر فى كلامه و بيان مرامه الايمان فلازمه تعظيم الكفر، أو أنّ الثّبات على الكفر يستلزم تحقير ما هو حقّ من الأديان، أو استيناف، فكأنّ الشّياطين اعترضوا على المنافقين بأنّ المعيّة إن صحّت فلم تراودون و توافقون مع المؤمنين و تقولون عند أرباب الدّين: آمنّا، و تظهرون لهم الإيمان؟ فأجابوا بأنّ ذلك على سبيل الاستهزاء بهؤلاء الأعيان.

الرّابع: تأمّل فى هذه الكلمات فإنّها لقواعد الفصاحة آيات و لصناعة البلاغة أمارات، و تدبّر فيما اشتملت عليها من النّكات، و إن وقعت لكلام الغير حكايات فقد ذكرنا نبذاً من المزايا و نذكر شيئاً يسير ممّا أفاضه الله علىّ بوساطة صاحب الزّمان ليكون أنموذجاً لأرباب الإيقان، و وسيلة لتدبّر العلماء الأعيان، و رغماً لأرباب الباطل من الأديان.

فنقول ـو الله المستعان ـ: إنّ الله الملك القادر العالم الحنّان عبّر عن ملاقات أرباب النّفاق أهل الإيمان و الوفاق بلفظ لقوا، و عبّر عن لقائهم الشّياطين أرباب الشّقاق بلفظ خلوا، للمبالغة فى المذمّة و الاستغراق؛ أى كونهم و مصاحبتهم للمؤمنين على سبيل الاتّفاق، و أمّا مصاحبتهم مع المنافقين فعلى وجه الدّوام و الخلوة و الانفراد عن سائر الأنام، فعبّر بخلوا إيماء إلى هذه المعان؛ يعنى أنّ المنافقين مواظبون على مصاحبة أولياء الشّيطان.

و تأمّل أيضاً فى لقوا فإنّ التّكلّم به أثقل من خلوا لوجود الضّمّ، و فيه إيمآء إلى أنّ لقائهم لأولياء الرّحمن إنّما هو مع المشقّة و عدم الميل القلبىّ فى جميع كلّ الزّمان بخلاف لقائهم لأرباب العدوان فإنّه خفيف عليهم فى كلّ آن.

و تفكّر أيضاً فى أنّه عبّر عن المؤمنين فى مقام البيان بلفظ الموصول لافاده التّعظيم، ثمّ ذكر من ألقابهم الإيمان تنبيهاً على شرافتهم و قربهم عند الملك المنّان، و عبّر عن أولياء أرباب المكر و النّفاق بلفظ الشّيطان البالغ فى مراتب الغىّ و الكفر و الطّغيان، و المنتهى فى الجرم و البعد عن الرّحمة و العصيان الّذى هو مبدأ كلّ شرّ و نقصان، ثمّ أضاف الشّياطين إليهم إعلاماً بأنّهم من خواصّهم فى كلّ زمان، ثمّ أكّد كلامهم بإنّا و أداة الحصر إعلاناً بأنّه لاشغل لهم إلّا العصيان، فإنّ هذا الكلام لقصر الموصوف على الصّفة عند أهل البيان.

و أتى بالاسميّة لإفادة الدّوام على وصف الكفر و الطّغيان، و أتى بلفظ الاستهزاء تنبيهاً على أنّ الاستهزاء للممكن غاية النّقصان، و أتى بالاستهزاء من باب الاستفعال للإيذان بأنّهم طالبون للاستهزاء مشعوفون به مدى الزّمان.

الخامس: قد مرّ فيما سطرنا فى أوائل هذا الطّرس فى الاستعاذة معنى الشّيطان و هو المرجوم المبعد عن رحمة الرّحمن، و لابدّ أن يعلم هنا أنّ كلّ منافق فهو فى الحقيقة شيطان؛ أعنى بحسب البطنان، و إن كان ظاهره ظاهر الأنسان؛ إذ لاعبرة به، إنّما العبرة بالقلب و ما يحشر إليه يوم ينصب الميزان، و يكون حشر المنافقين إلى الشّياطين يوم المعاد، لغلبة صفة الشّيطنة على قلوبهم من المكر و الحيلة و سوء الاعتقاد.

بيانه: أنّ فى الإنسان قوّة علميّة و عمليّة، منهما ينشأ الرّشاد و الفساد و العلميّة عقليّة و وهميّة بالعيان و العمليّة شهويّة و غضبيّة، و سعادة الإنسان أنيطت بتكميل القوّة العلميّة و النّظريّة و البصيرة الّتى فى البطنان بتكرير النّظر إلى حقائق الأشياء و الأعيان، و المطابقة للأمور الإلهيّة على وجه الصّواب بتسخيره قواه التّحريكيّة والإدراكيّة بلاتوان و سياستها لتصير مقهورة لا متمرّدة عاصية للملك المنّان.

ولتلك القوى رؤساء ثلاثة: الوهم للإدراكيّة من قوى الإنسان والشّهوة والغضب

للتّحريكيّة، و كلّ منها لها فروع يتكثّر فى التّبيان.

ففى الإنسان مادام كونه فى الدّنيا و وجوده فى الأعيان أربع شوائب: العقل و الوهم و الشّهوة و الغضب بلاحسبان، و الأوّل ملكة بالقوّة، و الثّانى بالقوّة شيطان شغله الطّغيان، و الثّالث بالقوّة بهيمة، و الرابع سبع بالقوّة عقور للإنسان و كلّ منها إذا قوى بتكرّر الأعمال صار ما بالقوّة فعلاً بالعيان و يحشر إليه عند الإمعان فالمنافقون بتكرّر النّفاق فى الحقيقة اسمهم الشّيطان.

و اعلم أنّه قد تقدّم منّا أنّ آيات النّفاق كما مرّ عن تفسير الإمام العسكرىّ ـ عليه السّلام ـ نزلت فى النّاكثين عن بيعة أبى تراب، فلاطائل فى التّكرير و الإطناب.

﴿ الله يستهزىء بهم و يمدّهم فى طغيانهم يعمهون﴾

الكلام فى هذا المقام يستدعى رسم أصول: الأوّل: الاستهزاء السّخريّة و الاستخفاف، و المدّ الزّيادة و القوّة كما هو المراد فى الباب، و الطّغيان بالضّمّ و الكسر كلقيان بهما و هو العصيان و البعد عن طاعة ربّ الأرباب. و العمه فى البصيرة العقليّة كالعمى فى البصر و هو أشهر المعانى عند الأصحاب.

الثّانى: قد يتوهّم فى هذا المقال أنّ السّخريّة عن الملك الوهّاب محال بلا ارتياب، كما قالت اليهود: «أتتّخذنا هزواً»، فقال موسى فى الجواب: «أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين»

و عن هذا الإشكال بوجوه يجاب:

أوّلها: أنّه من باب المشاكلة لوقوع الجزاء فى صحبة الغير، كقول الله الملك التّواب: و جزاء سيّئة سيّئة، و قوله: فاعتدوا بمثل... الآية.

و ثانيها: أنّه استعارة فى هذا الباب؛ لأنّ الجزاء و العقاب بقدر العصيان بلا ارتياب، و قوله: «جزاء وفاقاً»، شاهد فى هذا الباب، فهو استعارة بعلاقة المشابهة فى المقدار و الحساب.

و ثالثها: أنّ المراد به إرجاع وبال استهزاء المنافق المرتاب عليه و ردّ ما قصده به إليه، كمن يرميك بحجر فأخذته و رميته به فأصاب، فكأنّك تستهزئ به، و قد ردّ الله ما قصده من غمّ المؤمنين الأطياب بتزايد غمّ المنافق بتضاعف نصر النّبيّ المستطاب؛ فالكلام استعارة أيضاً.

و رابعها: أنّ مراد ربّ الأرباب إنزال الحقارة بهم و الهوان الّذى عند أولى الالباب لازم الاستهزاء؛ فالكلام مجاز مرسل و العلاقة فى الباب تسمية اللازم باسم الملزوم أو من باب تسمية المسبّبات باسم الأسباب.

و خامسها: أنّ الله ينعمهم فى الدّنيا بنعم تكون فى غاية الانتخاب، و يظهر عليهم منه خلافه فى يوم الحساب بإنزال الحقارة و العذاب و العقاب.

و سادسها: أنّ الملك الوهّاب يعامل معهم معاملة المستهزئ؛ أمّا فى الدّنيا الّتى هى عالم اليباب، فهو أنّه يظهر للرّسول و المؤمنين الأمجاد و أطياب الأصحاب أسرارهم، و يجرى عليهم أحكام المسلمين.

و أمّا فى يوم الحساب، فبما روى أنّ المنافق يكون فى الجحيم و يرى الجنّة مفتوحة الباب فيسعى و يتكلّف فى المشى إلى أن يأتى قريب الأبواب فتغلق و حينئذٍ، فالّذين آمنوا يضحكون على المنافق المرتاب؛ فالكلام استعارة تمثيليّة على حذو يخادعون الله و نحوه من آيات الكتاب.

الثّالث: العلّة فى استيناف الله يستهزئ بهم مع أنّه خلاف الإطناب لوجوه:

أوّلها: دفع توهّم كونه على إنّا معكم، فيندرج حينئذٍ فى مقول المنافق من الخطاب، أو على قالوا، فيتقيّد بالظّرف أى إذا خلوا أو ما كانوا يكذبون أو من صلات من يقول؛ و ليس شىء منها بصواب.

و ثانيها: أنّ الاستيناف للدّلالة على أنّ الملك الوهّاب تولّى مجازات أرباب النّفاق، و لم يحوج المؤمنين الأطياب أن يعارضوهم.

و ثالثها: أنّ الاستيناف فى هذا الباب فى غاية الجزالة و الفخامة لدلالته على أنّ المنافق المرتاب بالغ فى الاستهزاء مبالغة تامّة شنيعة عند أولى الألباب و تعاظم على أسماع أهل الاستماع على وجه تأهّلوا للسّؤال و الجواب بأن سئلوا أنّ هذا المستهزىء ما شأنه؟ و ما به العقاب؟ و ما إليه له المرجع و المآب؟ فالله ـ سبحانه ـ أجاب بأنّ الله يستهزىء ـ الآية.

و رابعها: أنّ استهزاء المنافق المرتاب ليس فى مقابل ما يفعل الله بهم من العقاب.

الرّابع: إنّما صدّر الاستيناف بلفظ الله لوجوه:

أوّلها: أنّ الله الوهّاب يكفى مؤونة عباده المؤمنين الأطياب، و ينتقم لهم منه بالعذاب، و لايحوجهم إلى معارضتهم بالتّكلّف و المشقّة و الاتعاب.

و ثانيها: أنّ استهزائهم ليس بشىء فى مقابل استهزاء الملك التّواب، و أنّ قدرتهم فى قدرته مضمحلّة بلاارتياب.

وثالثها: التيمّن بذكرالله الملك الوهّاب والتبرّك بذكر اسم من اليه المرجع والإياب.

و رابعها: أنّ الاستلذاذ يحصل به و يستطاب.

و خامسها: إدخال الرّوع و المهابة بلارئاب.

الخامس: إنّما أتى بلفظ الغائب دون الفاعل مع طباقه لما مرّ فى الباب، فيحصل المطابقه بين قول المنافقين النّصّاب و كلام الله فى الجواب إيماء بأنّ استهزاء الله و العقاب يحدث حالاً فحالاً، و يتجدّد حيناً بعد حين، كما يفصح عنه آية الكتاب «أولا يرون أنّهم يفتنون فى كلّ عام مرّة أو مرّتين»

السّادس: أنّ ربّ الأرباب كيف يمدّهم فى الطّغيان و الضّلالة مع أنّه قبيح لايصدر من الملك الوهّاب؟

و الجواب بوجوه:

أوّلها: أنّ يمدّهم بمعنى المدد و الزّيادة بلارئاب، و فى طغيانهم متعلّق به،

والمراد ازدياد الخذلان الّذى هو لمنع الّلطف الخفىّ من الأسباب.

و ثانيها: أن يمدّ فى العمر على الحذف و الإيصال، و يكون فى طغيانهم و يعمهون حالان من ضميرهم.

و ثالثها: الزّيادة كالأوّل، لكن فى المال و الأعوان، و فى طغيانهم متعلّق بيعمهون و الجملة حال من يمدّهم؛ أى يمدّهم استصلاحاً و هم مع ذلك يعمهون فى طغيانهم.

و رابعها: أن كمال على منع الغسر و الابحاء كما قيل السّفيه من لم ينه فهو مأمور.

﴿ أولئك الّذين اشتروا الضّلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم و ما كانوا مهتدين ﴾

هذه الآية من الفصاحة و البلاغة و الجزالة و الملاحة و السّلاسة و المحسّنات المعنويّة و الّلفظيّة و الاحتواء على الموعظة و النّصيحة مُتَرعة بحيث تكون لعلم البلاغة هادية للمهرة و دليلاً، و لو صرف جهابذة جماهير العلماء الأعلام الحذقة أعمارهم فى درك مزاياها لما اهتدوا إليها سبيلاً و ما يدركون و ما يفهمون و ما يتفطّنون إلّا قليلاً؛ و إن تظاهروا أو تدبّروا أو تفكّروا تفكّراً جميلاً.

و إنّى مع كونى عديم الباع، قصير الذّراع، لست للعلم مقيلاً و لاعند العالم العليم و البحر القلزم الخضّم إلّا ضئيلاً، أذكر نبذاً ممّا اهتدى إليه الأفكار، و يسيراً ممّا سطره العلماء الأبرار، و قليلاً ممّا ألهمنيه الله الملك العالم المقتدر الفيّاض المختار فى آناء الّليالى و أطراف النّهار بوساطة من شخصت إلى ظهوره الأبصار، القائم المنتظر المهدىّ الهادىّ، خاتمه الأئمّة الأطهار الأخيار ـ عليه و على أجداده الصّلوة و السّلام من الملك القهّار الجبّار ـ ليكون للتّفكّر و التّدبّر فى الآيات مرشداً و وكيلاً، و لما لم نبيّنه من المزايا حاوياً و كفيلاً.

فنقول: فى هذه الآية سؤالات و تحقيقات يطلب السّائل من الواصل تعليلاً، ونحن نذكرها أوّلاً إجمالاً موجزة مختصرة لايكون طويلاً.

الأوّل: ما السّرّ فى التّعبير عن المنافق باسم الإشارة مع أنّ الغيبة يناسب الباب نظراً إلى ما تقدّمها من أوصافهم المعبّرة بالغياب؟

الثّانى: ما السّرّ فى اختيار الموصول بعد الإشارة الّتى هى كالخطاب؟

الثّالث: ما السّر فى غياب اشتروا بالنّسبة إلى المنافق المرتاب؟

الرّابع: ما معنى الشّراء مع أنّه مبادلة مال بمال عند أرباب الآداب، و الضّلالة و الهدى ليسا بمالين فى العرف و الّلغة بلاارتياب؟

الخامس: ما السّبب فى اختيار اشتروا مع أنّه بالنّسبة الى المجرّد من الإطناب؟

السّادس: ما السّرّ فى جعل الهدى ثمناً مع أنّه لم يكن بيدهم هدى و لاثواب، و الّثمن لابدّ أن يكون بيد المشترى و ملكاً له و فى قبضته بلارئاب؟

السّابع: ما المراد بالتّجارة و الرّبح و الاكتساب مع أنّه يصحّ سلب التّجارة عن هذه القضيّة عند العرف و أرباب الألباب؟

الثّامن: ما السّرّ فى نسبة الرّبح إلى التّجارة مع أنّه ينسب إلى التّاجر و الاكتساب؟

التّاسع: نفى الهداية ممّا مرّ معلوم فذكره تكرير و ليس بصواب.

العاشر: ما معنى الرّبح مع أنّ المنافق المرتاب قد خسر، فكان الإتيان بخسراو أقصر؛ فإنّ رأس مالهم صار فى معرض التّباب؟

الحادى عشر: أنّ مضمون الآية حاصل للكافر أيضاً، فلم خصّ بالمنافقين النّصّاب؟

الثّانى عشر: فى الآية مراعاة النّظير، فمن تدبّر فيها أصاب.

الثّالث عشر: فى الآية بعض أقسام الجناس.

الرّابع عشر: فى الآية طباق بديعىّ ظاهر للنّحرير النّقاب؛ أى الحاذق.

الخامس عشر: فى مناسبة هذه مع خاتمة آيات المؤمنين الأطياب.

السّادس عشر: ما السّرّ فى اختيار اشتروا على باعوا و لابدّ فيه من رفع؟

و لنقدّم مقدّمات رشيقة يرتفع من الإحاطة بها الحجاب عن وجه بعض تلك الأمور و عن بعض أسئلة يظهر منها الجواب:

المقدمّة الأولى: اعلم أنّ الإنسان مادام كونه فى عالم الفساد و الخراب بمنزلة مسافر يسافر؛ أمّا كونه مسافراً، فممّا شهد به آيات الكتاب و الآثار المرويّة عن الأئمّة السّادة القادة الأطياب و دلّ عليه ألباب أصحاب القلوب و الأفئدة و الألباب سيّما بناء على التّحوّل و الانتقال و التّجدّد و الحدوث و الزّوال من حال إلى حال بالاستحالة الجوهريّة و التّوجّه إلى عالم آخر هو دار الكمال، كما برهن عليه بعض أساطين الحكمة من الأصحاب.

و أمّا كونه تاجراً، فممّا فيه لاختياره مدخل و ربحه أو خسره به حصل؛ إذ الفائز بالرّبح فاز بأعمال صالحة اختياريّة حاز، و الخاسر باختياره الأعمال الفاسدة خسر و عن الرّبح جاز؛ فكلّ ماله حصل حصل بالأكتساب، جزاء بما كانوا يكسبون بما كسبت أيديهم خيراً يره و شرّاً يره، و غير ذلك من آيات الكتاب، بل هذه المقدّمة من بديهيّات العقل و الشّرع المستطاب.

المقدّمة الثّانية: كلّ مسافر تاجر إذا كان من أرباب البصائر، لابدّ له من رأس مال، و قد ثبت مسافرة الإنسان و أنّه لامحالة تاجر؛ فلابدّ له من رأس مال و هو الفطرة الأصليّة الّتى عليه فطره الله القادر، و هو القوّة الاستعداديّة لأصل وصول البشر التّاجر العابر إلى الدّرجات العاليات و النّجاة عن زلّات الاقدام و المعاثر، و هذه القوّة الفطريّة يعبّر عنها بالهدى فى هذا الباب؛ إذ الهدى عبارة عن كون السّالك على طريق تؤدّى إلى مطلوب الطّلّاب، و يقابله الضّلال و هو كونه منحرفاً عن طريق الصّواب. فعلى ما فسّرنا الهدى به ليس لأحد أن يقول: كيف اشترى المنافق المرتاب الضّلالة بالهدى، مع أنّه لم يكن على هدىً قطّ، فعن هذا يظهر الجواب.

فنقول: كلّ إنسان فى أوّل وجوده على رأس الطّريق القويم منه إلى الله الكريم فهو على هدى و صراط مستقيم بحسب الفطرة الّتى فطر النّاس عليها الملك الحكيم الحليم، و إنّما يقع الانحراف بحسب ما يحصل للإنسان الاكتساب من الأفعال و العقائد الّتى يورثان الوبال و العقاب، كما ورد فى الخبر عن خير البشر النّبىّ المستطاب: «كلّ مولود يُولد على الفطرة» فافهم، ترشد إلى الباطل و الصّواب، و تعرف المبدأ و المآب.

المقدّمة الثّالثة: الرّبح فى هذه التّجارة و الخسران فى المقام ليسا بأمرين عارضين لغاية هذه الأسفار العظام ممكنى الانفكاك عن منازل هذه الحركة بلاكلام؛ بل الوصول إلى كلّ منزل من منازل دار الخلود و الدّوام يلزمه ما يخصّه من ربح أو خسران أو نعيم أو حرمان؛ بل الرّبح و النّفع فى هذا المرام هو نفس الوصول إلى المنزل الأسنى و المقام الأعلى، و كذا الخسران هو الوصول إلى المهوى الأدنى، كما لايخفى.

فإذا تقرّرت هذه المقدّمات فلنشرع فى الجواب عن الأسئلة و تبيان التّحقيقات فنقول: يتمّ الكلام برسم مقالات:

الأولى: من المقالات فى التّعبير عن أرباب الآثام باسم الإشارة الدّالّة على أنّ المشار إليه فى مقام الحضور مع أنّه فى ما مرّ من الآيات الّتى للمنافقين بلفظ الغيبة مذكور.

و الجواب عن هذا الكلام: أنّ المنافقين الّذين هم كالأنعام لمّا ذكروا بسمات و صفات عديدة، صاروا كأنّهم حاضرون فى المقام لتعيّنهم بتلك الصّفات، و ارتفع بالكليّة عنهم الحجاب و الإبهام، كما مرّ فى إيّاك نعبد، و أولئك هم المفلحون، و نحوهما من نظائر المقام، مضافاً إلى إفادة التّحقير و نهاية الملاحة، كما لايخفى على أصحاب الأفهام.

الثّانية: سرّ الإتيان بالموصول الّذى هو بمنزلة الغائب للإيماء إلى تماديهم فى الطّغيان و الضّلالة و المعايب و كثرة ما لهم من المثالب بعداء عن عزّ الحضور، مع إفادة الكلام التّحقير أيضاً بلاكلام.

الثّالثة: ظهر ممّا مرّ علّة الاعلام بأحوال هؤلاء الأقوام بلفظ اشتروا الموضوع للغائب من الأنام.

الرّابعة: فى بيان المعنى و المرام من لفظ الشّراء، و التّحقيق التّام كما صرّح به بعض الأعلام بمعنى اختار أو استبدل، و أصله بحسب اللّغة و العرف العامّ بذل الّثمن لتحصيل ما يطلب من الأعيان، ثمّ استعير للإعراض التّامّ عمّا فى يده محصّلاً به غيره من الأعيان أو المعان، ثمّ اتّسع فيه فاستعمله أهل اللّسان للرّغبة عن الشّىء طمعاً فى غيره، و هذان المعنيان الأخيران مجازان مرسلان من باب ذكر الملزوم و إرادة اللازم. فحاصل المعنى و المرام أنّ المنافق أخلّ بالهدى الّذى جعل الله الملك الخالق العلّام له بالفطرة الّتى فطر النّاس عليها محصّلاً للضّلالة و الآثام أو اختار الضّلالة و استحبّها على الهدى.

الخامسة: السّبب فى اختيار المزيد مع أنّ المزيد من فضول الكلام: أنّ الاشتراء افتعال، و فيه الطّلب، فأومأ إلى أنّهم كانوا فى الشّوق و طلب الآثام و الرّغبة إلى الضّلالة مدى الأيّام و الشّهور و الأعوام.

السّادسة: قد ظهر الجواب عن انّ الهدى لم يكن فى قبضة المنافقين الّلئام فكيف جعل ثمناً و الّثمن لابدّ أن يكون بيد المشترين من الأنام، فتدبّر فى المقدّمات حتّى تجد ملخّص التّحقيق فى بيان هذا المرام.

السّابعة: فى الجواب عن انّ التّجارة و الرّبح المذكورين فى المقام ممّا يصحّ سلبهما عن هذه القضيّة عرفاً، و قد ظهر الجواب عن هذا السّؤال بما مرّ فى المقالة الرّابعة من تحقيق الحال، مع أنّ الرّبح و التّجارة ترشيح للمجاز، فإنّ

الاشتراء لمّا حصل فيه الاستعمال فى معاملتهم، أتبعه ما يشاكله تمثيلاً لخسارهم أى تشبيهاً لخسار أهل الضّلال بخسار التّجّار.

الثّامنة: السّرّ فى نسبة الرّبح إلى التّجارة مع أنّه ينسب إلى التّاجر أنّ هذا الإسناد من قبيل المجاز فى الإسناد الّذى هو أن يسند الفعل إلى شىء هو فى الحقيقة قائم بالفاعل الّذى هذا الفعل له على وجه السّداد؛ كتلبّس التّجارة بالمشترى، أو من قبيل إسناد الفعل إلى سبب الإيجاد؛ فإنّ التّجارة سبب يفضى إلى الرّبح و الخسران.

التّاسعة: قد يتوهّم أنّه علم من اشتراء الضّلالة بالهدى عدم حصول الاهتداء لهؤلاء الأقوام؛ فقوله: «و ما كانوا مهتدين»، تكرير مجتنب عند لدى الأعلام.

و الجواب الحاسم لمادّة الأوهام: أنّ المرام ما كانوا مهتدين لطرق التّجارة لا الاهتداء فى الدّين؛ ولكن بقى فى المقام اعضال آخر و هو أنّ اشتراء الضّلال بالهدى متفرّع على عدم الاهتداء فى التّجارة و الأعمال، فكيف يصحّ تفريع عدم الاهتداء على الاشتراء؟

و هذا الاعضال يرد على شرّاح الكشّاف حيث عطفوا ما كانوا على ما ربحت، و أمّا لو عطف على اشتروا الضلالة، زال هذا الإشكال بلا كلام. و يمكن أن يراد بالهدى آمنّا فى قول هؤلاء الأقوام، إذا لقوا المؤمنين الكرام، و يراد بالضّلالة قولهم: إنّا معكم فلا يصعب حينئذٍ دفع الاشكال على الأفهام.

العاشرة: ما السرّ فى الإتيان بنفى الرّبح فى المقام مع أنّ المنافقين اللّئام قد خسروا بإضاعة رأس المال بالّتمام؟ فالإتيان بلفظ خسر أخصر و أقصر و أدلّ بإفادة المرام.

و الجواب: أنّ نفى الرّبح الّذى ذكر يستلزم فى العرف أنّ هذا التّاجر خسر؛ إذ الخسارة عند عدم الرّبح يلزم التّجار فى أغلب أحوالات الأنام؛ لأنّه إذا لم يربح، فات منه عمله لا محالة، و العمل أيضاً من رأس المال، فاذا فقد الرّبح، تحقّق

الخسران أيضاً على جميع الأحوال.

و لم يقل: خسرت، ليصرّح بانتفاء ما هو فى التّجارة هو المرام، و المقصود الأصلىّ عند الأنام أعنى الرّبح و الانتقال إلى ضدّ المقام و هو الخسران.

الحادية عشر: أنّ الخسران حاصل للكفّار اللّئام.

و الجواب: أنّ ذلك إمّا لكون الكلام فيهم، فتأمّل، أو لإنّ كفّار الأنام لم يشتروا الضّلالة بالهدى؛ بل يترجّى منهم الإسلام، أو لأنّ المراد بالهدى آمنّا، و المراد بالضّلالة إنّا معكم، كما مرّ فيه بعض الكلام.

الثانية عشر: اعلم أنّ الله العلىّ الكبير قد أتى بصنعة مراعاة النّظير، فجمع بين الشّراء و الرّبح و التّجارة فى هذا الكلام القصير و هى من المحسّنات المعنويّة بلا نكير.

الثالثة عشر: اعلم أنّ الله الملك العلّام قد أتى فى هذا الكلام ببعض أقسام الجناس، و هو الجناس فى الاشتقاق الّذى هو يحسّن اللّفظ عند الأعلام، فأتى بالهدى و مهتدين و هما متّحدان فى الماهيّة و المادّة بالّتمام.

الرّابعة عشر: اعلم أنّ الله أتى بصنعة الطّباق، و هى من محسّنات المرام و المعنى عند علماء البيان، فأتى بالضّلالة و الهدى و هما متقابلان بلا كلام.

الخامسة عشر: السرّ فى اختيار اشتروا على باعوا واضح عند أرباب الأفهام فإنّ من يشترى شيئاً أشدّ شوقاً و أجدّ طلباً و أحوج ممّن يبيع فى أغلب الأيّام.

السادسة عشر: اعلم أنّ كلام الله الملك المنّان كالدّرّ المعقّد بالنّظام يناسب أجزائه بعضه مع بعض فى المرام و المهام. ألاترى أنّه بعد ما وصف المؤمنين العظام بمدايح جميلة جليلة ذكرها بنحو الإجمال فى آخر الآية و الآيات الختام و ذكر مالهم و مابهم من العذاب و جعلها من الاختتام، فكذا ذكر المنافقين الفجرة و ذكر ما فيهم من الذّمائم العظام و القبائح و الآثام، فجمع لبّ لباب تلك الأوصاف

والأمراض و الأسقام فى هذه الآية. فأحسن التّأمّل و التّدبّر و التّفكر فـى آيـات الملك العلّام.

فسبحان من أودع فى هذا الكلام مع أنّه يكون قصيراً من مقاصد علم المعانى و البديع و الفصاحة و البلاغة شطراً كثيراً لتعلم أنّ كلام الملك المنّان فوق طوق البشر، فلا يكون تجد له نظيراً ؛ و لو اجتمع فصحاء عدنان و النّـطس النّـدس العليم فى كلّ زمان لم تجد أحداً بمقدار هذا الكلام قديراً، و إن كان بعض لبعض ظهيراً ؛ بل لو اجتمع سكنة اصقاع الإمكان على أن يأتوا بمثله، عجزوا، و إن كان كلّ واحد نحريراً؛ بل لا يفهم كنه كلامه و حقيقة مرامه أحد من العلماء، و إن كان حكيماً خبيراً.

و إنّما ذكرنا هذا المقدار من المزايا ليكون الطّالب فيه بصيراً، و ليكون للحذقة المهرة من أهل الخبرة هادياً و دليلاً و نصيراً، و ليكون للمذعن بشيراً، و للمنكر نذيراً، فأحسن التّأمّل و زد على ما ذكرنا و لا تقصّر مسلكاً و لا مسيراً.

﴿ مثلهم كمثل الّذى استوقد ناراً فلمّا أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم و تركهم فـى ظلمات لا يبصرون﴾

الكلام فى تلك الآية الشّريفة و المقالة المنيفة يقع فى مقامين:

المقام الأوّل فى بيان مؤدّاها و مفهومها و معناها بطرز الحكماء الأعلام و عرفاء الأيّام و هو يستدعى تمهيد مقدّمات:

الأولى: اعلم أنّ العوالم متطابقة و النّشآت متحاذية نسبة الأعلى إلى الأدنـى كنسبة الصّافى إلى الكدر و اللّبّ إلى القشر، و نسبة الأدنى إلى الأعلى كنسبة الفرع إلى الأصل المقرّر و نسبة الظّلّ إلى الشّخص و المثال إلى الحقيقة فتبصّر.

فكلّ ما فى الدّنيا فلابدّ له فى النّشأة الأخرى من أصل ذكر و إلّا لكان كسراب فى فيفاء المدر وخيال عاطل مقدّر، وكلّ ما فى الآخرة لابدّ فى الدّنيا من مثال وإلّا

كان كشجر بلا ثمر، و لكلّ إنسان دنيا و آخرة و أعنى بالدّنيا مدّة الوجود و أنّه فى المشهود مستقرّ و المراد بالآخرة حالته بعد ما كان عن منازل الدّنيا بالموت عبر.

و من النّاس من سهّل له الاعتبار و النّظر، فلا ينظر فى شىء به يمرّ من عالم الملك إلّا به إلى عالم الملكوت يعبّر، فسّمى عبوره بالعبرة و النّظر و كلّ انسان بالعبرة و النّظر أمر و فى الكتاب فاعتبروا مستطر.

و من نوع البشر من عميت بصيرته فلم يعبر أصلاً و لم يبصر فاحتبس فى عالم وراء عالم الأمر ـ أعنى عالم الشّهادة ـ و سيفتح إلى حبسه أبواب سقر، و هذا الحبس ممتلئ ناراً شأنها أن تطلّع على الأفئدة؛ لكن بين هذا البشر بين إدراك ألمها ستر و حجاب، فإذا رفع بالموت و الفناء و استبصر، أدرك سقر.

و الغرض من القرآن كثرة شرح أحوال الآخرة و دار المقرّ، سيّما هذه الآية، فإنّ منها شرح أحوال أرباب النّفاق و الشرّ بحسب باطنهم و آخرتهم، و الآخرة من عالم الملكوت و شرحه لا يتصوّر، و لا يتقرّر شرح عالم الملكوت إلّا بضرب الأمثال حتّى يظهر، و لذلك قال الله تعالى: ﴿ **و تلك الأمثال نضربها للنّاس و ما يعقلها إلّا العالمون** ﴾[1] و هم الّذين عبّروا عن المحسوسات الصّور و عن المّادة القشر. فالمادّة عند عقلهم الّذى عبر حضرت، فالعقل عن عالم الأمثلة الحسّيّة عبر، و إلى عالم الحقائق و الملكوت وصل و قرّ.

و عالم الأمثلة الحسّيّة بالقياس إلى عالم الحقائق كعالم النّوم المعهود المقرّر بالنّسبة إلى عالم اليقظة، كما قال إمام البشر: «النّاس نيام. فإذا ماتوا انتبهوا». و ما فى اليقظة يحسّ بالبصر لا يبيّن لك فى النّوم إلّا بضرب المثل المحتاج إلى من يعبّر، و كذلك ما سيكون فى يقظة القيامة لا يبيّن لك فى ليالى حجب الدّنيا إلّا بكسوة المثل، و هى ما يعرفه من للرّؤيا معبّر، كما يعبّر الماء بالعلم، و الحيّة

---

(۱) العنكبوت: ٤٣.

بالخصم، و الغائط بالمال، و نحو ذلك ممّا هو فى علم التّعبير مستطر.

المقدّمة الثّانية: اعلم أنّ الموجودات من حيث الصّور فى بعض الأشياء كالمفارق من الجوهر و ضرب من الملك الّذى للعالم العلوىّ مدبّر لها القوى والمقرّ فى أنفسها بذات باريها خالق البشر، و فى بعض الأشياء كالطّبايع و الّذى للعالم السّفلى مدبّر قائمة لافى أنفسها؛ بل بالمقدار المقدّر و بتبعيّة المحلّ المستقرّ.

و كلّ من قسمى الوجود من القائم بالذّات و القائم بالمقدار المقرّر نور من أنوار الإله المصوّر للصّور و المقدّر للقدر؛ بل الوجود على مراتبه كلّها نور منوّر الفائض عن خالق الحجر و المدر فى سماوات الرّوح و أرض الشّبح فتبصّر و الله نور السّماوات و الأرض فى الكتاب مستطر و الله نور كلّ نور منتشر إذ عرفت ما سطر.

فاعلم أنّ البشر بالقوّة مشتمل على كلّ نور مشتهر و أشرف أنواره المكمونة بالقوّة فى ذاته بحسب أصل الفطرة هو النّور الأظهر أى النّور العقلى المدرك الحقائق الفعّال للصّور العقليّة و النّفسانيّة و الحسّيّة عند تفرّده بذاته و خروجه من القوّة إلى الفعل و اتّصاله بحضرة الحقّ الأوّل، وإنّما يخرج من القوّة إلى الفعل عند استكماله بسلوك سبيل الحقّ المنّان و انقياد الشّريعة الإلهيّة بالإيمان و العمل الصّالح فى وعاء الزّمان و صرف القوى الظّاهريّة التّحريكيّة من القدرة و الإرادة والشّهوة و الغضب فيما خلقت هى لأجله مادام بقاء بدن الإنسان.

و هذه القوى أيضاً ضروب من الأنوار الوجوديّة الّتى أنعمها الله الحنّان على الإنسان للاستعمال فى التّوسّل بها إلى المبدأ الدّيّان، و العقل فى أوّل النّشأة ضعيفة خامدة فى موادّ الأبدان، سيّما الباطنيّة منها كالوهم و الخيال من القسم الأوّل الّذى مرّ فى أوّل البيان، و الهوى و حبّ الجاه من القسم الثّان.

و هذه الأنوار الحسّيّة و محسوساتها و متعلّقاتها صور مكمونة فى موادّ أبدان الإمكان، سيّما العنصريّة كالصّور النّاريّة فى الفحم، و جميع هذه الأجسام كالفحم

و أنوار صور الحقائق مندمجة فيها بالعيان، و إنّما تظهر من البطون و تبرز من الكمون بتدريج كرّ الزّمان بسبب حركات و رياضات فى كورة الإمكان و عالم الشّهود و العيان الّتى هى بمنزلة النّفّاخات الواقعة من الإنسان فى كير الحدّادين.

و أوّل ما يخرج من القوّة هى صورة الحسّ و المحسوس الثّابتين فى عالم المكان. فإنّ الحسّ تجرّد الصّورة القائمة بالمادّة المغشّاة بالغواشى المادّية من أصل تلك المادّة، ولكن لايجرّدها من الغواشى؛ بل هى معها عند الإمعان مع شرط أن يكون لمحلّها من الحسّ نسبة وضعيّة من حيث الجثمان إلى تلك المادّة المنتزعة عنها حتّى لوغابت هذه المادّة، غابت الصّورة عن الحسّ بلاحسبان.

و أمّا الخيال فيجرّد الصّورة عن المادّة تجريداً أتمّ و إلى أفق المفارقات من الأعيان تقريباً أشدّ؛ فإنّه يجرّدها عنها و عن جلابيبها من غير اشتراط حضور المادّة، لكن بشرط بقاء تعيّنها المشابه للتّعيّن المادّى فى عالم التّمثّل الخيالى.

و أمّا الوهم فيجرّد الصّورة تجريداً أتمّ ممّا مرّ حيث من الأجسام المعان و يجرّدها عن الموادّ و الصّفات، لكن لايمكن للوهم تجريد المعان عن الموادّ الشّخصيّة بالكلّية وعن صفاتها حتّى عن إضافتها إلى الشّخص؛ بل يتصوّر كلّاً من صور الإيمان مضافاً إلى شخص معيّن؛ إذ نفس الوهم كذلك أيضاً عند الإمعان؛ لأنّه قوّة عقليّة مضافة إلى جوهر من الأبدان.

و أمّا العقل فشأنه أن يجرّد صور الأعيان تجريداً أقوى ممّا سبق له البيان؛ إذ يجردّها عن جميع العلامات و الإضافات، فيبصرها و يراها بالعيان صافياً خالصاً عن شوائب الأوصاف و الافتقار و النّقصان.

المقدّمة الثّالثة: اعلم أنّ هذه القوى من الإنسان من فروع جوهره العقلىّ، فهى منه بمنزلة أشعّة و أنوار لازمة لجوهر نورانىّ يتعلّق بالأبدان كمصباح فى بنيان حيث يقع منه الأضواء و الأشعّة على الجدران و الأسقفة و الأكناف و الزّوايا من الحيطان.

و كلّ من هذه القوى يخرج من القوّة إلى الفعل بواسطة صورة محسوسة بالأبصار و نحوها من القوى الّتى حكمها ظاهر عند الأنظار؛ فالبصر بالمبصرات من المقادير و الألوان، و السّمع بالمسموعات كالأصوات، و بالجملة الحسّ بالمحسوس يستتار و بالخيال إلى الصّور المتخيّلة يشار.

و قد علمت أن كلّ كمال و كلّ نور من الأنوار إنّما يحصل بضرب من التّجريد عن المادّة و الأغيار، و كلّ نقص و ظلمة إنّما يحصل بوساطة اللّصوق بالمادّة فى الاعتبار، و وجود هذه القوى متقدّم بحسب الحدوث فى الأعيان على وجود القوّة العقليّة تقدّماً بالزّمان و تقدّماً بالطّبع، و وجود العقليّة متقدّم من حيث البقاء فى الأكوان تقدّماً ذاتيّاً؛ لأنّها من فروعها عند تجوهر العقل و حصوله فى الآن.

فالعاقلة مفتقرة إليها فى أوّل نشأة الوجود فى الأعيان و عند أوان الاستكمال و الحركة إلى المبدأ الفعّال، و مفتقرة إليها فى النّشأة الثّانية.

فمن استكمل ذاته مادام القرار و الكون الدّنياوى بنور الإيمان و اليقين، حصل الاستقرار لجميع قواه مع روحه، و تنوّرت بنوره يوم الدّين، و من لم يستكمل بنور الإيمان، لم ينفتح بصيرة باطنه إلى عالم الرّوح و الرّيحان، لفرط جهالته و تراكم غشاوته، سلبت عن مثل هذا الإنسان قواه و حواسّه، و بقيت نفسه فى ظلمات الهاوية مع أتباع الشّيطان، فيكون أصمّ و أبكم و أعمى. ﴿ **فمن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى**﴾[١]، قائلاً بلسان الحال: ﴿ **لم حشرتنى أعمى و قد كنت بصيراً قال: أتتك آياتنا فنسيتها فكذلك اليوم تنسى**﴾[٢]

المقدّمة الرّابعة: اعلم أنّ الوجودات الفائضة من الفيّاض القهّار بعضها من عالم النّور، و بعضها من عالم النّار، و بعضها من عالم الظّلمة و الدّخان.

---

(١) الإسراء: ٧٢.

(٢) طه: ١٢٥ و ١٢٦.

أمّا الّتى من النّور كالعقول و نفوس الكرام الفحول و الملائكة العلويّة و الخيار من الجنّ.

و أمّا الّتى من النّار، فهى النّفوس الخبيثة و الشّياطين و من الجنّ الأشرار.

و أمّا عالم الظّلمة و الدّخان، فهى موادّ هذا العالم من الفلك الدّوّار و مادّة العناصر. فلولا نور الشّمس و القمر لكان هذا العالم ظلمة صرفة، و بتلك الأنوار من الكواكب و الشّمس و القمر استنار.

و أمّا دار السّلام و القرار، فنوره من نور آخر؛ إمّا العلميّة كما للمقرّبين و الأبرار الخيار، و إمّا العمليّة كأصحاب اليمين الأخيار.

و أمّا عالم النّار و دار الأشرار و مقام الفجّار، فناره ليست من جنس النّار الدّنيويّة الّتى تدرك بالأبصار، فإنّ نار الدّنيا ليست ناراً محضة؛ بل مع المادّة و المقدار كالحطب و ما يشبهه، و مع هيئة نوريّة حسيّة و وضع و شكل محسوسين بلاغبار.

و أمّا النّار المحضة فلايكون معها هذه الاشراق و الصّفاء و نحوه من الآثار؛ بل كلّها مسلوبة عن نار سقر؛ بل هى سوداء مظلمة، كما ورد عن الخبر فى خير البشر، و إنّما ثبتت تلك الأوصاف لنار الدّنيا لتركّبها من نار و نور سانح كما مرّ.

و أمّا النّار المحضة، فتمامها صورة جوهريّة حارّة بالذّات لابالغير، محرّكة الموادّ، مذيبة الأجساد، موذية مهلكة العباد، محرقة قطّاعة نزّاعة للبشر، مفسدة للصّور، و فسادها بوارها فلاتبقى و لاتذر، فدار البوار فيها سلطان النّار يظهر.

و أمّا عالم النّور، فهو محلّ ظهور الحقائق من حيث إنّها حقائق و النّيران الّتى عندنا فمحل ناريّتها الحقيقيّة فى الحقيقة دار البوار؛ لأنّ النّار المحرقة ليست هذه النّار الّتى تحسّ بالبصر؛ إذ المباشر للإحراق حقيقة هو عن البصر ستر، لايدركه هذه الحواسّ، خارجة عن درك النّاس و القياس، و هى نار مرتبطة بهذه النّار المحسوسة و بغيره، و هذا شىء يوافقنا أرباب النّظر؛ لاعترافهم بأنّ الأثر فهو

فاعل فى علم الطّبيعة و باصطلاح الطّبيعيّين و ذلك يسمّى ما بعد الطّبيعة و باصطلاح الإلهيّين معدّاً لافاعلاً مفيداً، و الطّبيعة النّاريّة سارية بالعيان فى كلّ المستحيلات من الجواهر و الأعيان.

إذا تمهّدت تلك المقدّمات فنقول حينئذٍ فى مقام البيان: إنّ الملك المنّان أراد أن يكشف و يبيّن حقّ التّبيان عن حال المنافقين الّذين لم يباشر قلوبهم الإيمان، فشبّههم بحال من استوقد نار الحرمان، و هى نار النّفس الوقّادة المودعة فى الأبدان الّتى تستوقد أوّلا من أشعّة القوى الّتى فى هذا البنيان، المتنوّرة بنور الصّور المحسوسة بحسّ الأبصار و الأعيان، و هذه الأنوار الحسّيّة الّتى تنفعل منها حواسّ الإنسان و يخرج بها من القوّة إلى الفعل أنوار فى عين الّلمعان حادثة متجدّدة، و هذا النّور عند دثور القوى و المرض فان.

و إنّما الفائدة تنبّه النّفس بصورة هذه المدركات لينتقل منها عند الإمعان إلى إدراك صورها العقليّة و أنوارها الّتى هى المعانى الحاصلة فى عالم الأنوار و بها تخرج قوّتها العاقلة إلى الفعل بسعادة الآخرة.

فمن كان حاله الاقتصاد فى استعمال هذه القوى لا لأجل معرفة الملك الجبّار و التّنوّر بما دام من الأنوار فهو كمن استوقد النّار و استضاء ما حول نفسه بتلك الآثار، و هى القوى الحسّاسة الّتى عليها المدار.

و حين أضاءت النّار ماحوله من القوى و المدارك للإنسان الخارجة عن ذاته قبل أن يختار بلوغ أثر الضّوء إلى النفس الخوّان، ذهب الله القادر المختار بنورهم؛ لأنّ المحسوس فى الدّثور و النّقصان و يزول عند عروض الهرم و البوار.

ثمّ لم يبق لهم نور فى حيّز الإمكان، لانور الحواسّ لزوالها بعد موت الفجّار، ولانور الإيمان لعدم كسبهم له فى تلك الدّار؛ فتركوا فى ظلمة الموت و عدم العرفان، و ظلمة الجهل و سائر الإغيار، و ظلمة النّفاق و ظلمة الكفران و ظلمة

الضّلال و ظلمة غضب الله الجبّار و ظلمة عذاب الملك الدّيّان، كأنّها ظلمات متراكمة غرق فيها الأشرار و بعضها فوق بعض فی الأنظار فلايبصرون الكفّار شيئاً لاكثيراً و لاقليلاً و سلبت قواهم و جوارحهم. فلايسمع الأشرار مسموعاً و لاينطقون منطوقاً فهم صمّ بكم عمی فهم لايرجعون إلی الأنوار؛ لأنّ الرّجوع إلی الفطرة الأولی من الممتنعات بعد انقطاع الآثار، و الممتنع لايكون مقدوراً.

فالآية مثل ضربه الله الملك الصّبّار لمن أتاه ضرب من الهدی و الأنوار فأضاعها و لم يتوصّل بها إلی دار القرار فبقی متحيّراً مبهوتاً فی غاية الخسار وظلمة موحشة عند الأنظار، و هذا توضيح لما مضی من التّجارة و عدم الرّبح. وهذا لبّ الأفكار فی تفسير تلك الآية، كما عليه العرفاء الأخيار.

المقام الثّانی فی تفسير ظاهر الآية و يتمّ برسم أمور يتّضح بها المرام:

الأوّل: المثل و المثل بكسر الأوّل و فتحه و المثيل كالشّبه و الشّبيه بحسب الأوزان، فلك هما مثلان فی المعان، ثمّ نقل إلی القول السّائر مضربه بمورده. والمورد ماجری هو أوّلاً علی اللّسان، و المضرب ماضرب فيه فی الثّان، ثمّ استعير حال أو قصّة لها شأن و فيها غرابة فی الأعيان.

قالوا: المقصود من البيان فی ضرب الأمثال أنّه يؤثر وصف الشّیء فی نفس الإنسان؛ لأنّ الغرض تشبيه الخفیّ بالجلیّ، و الغائب بما يشاهد بالعيان، فيتأكّد العلم بماهيّته، و يصير الحسّ مطابقاً لما هو واقع فی الإمكان و ذلك نهاية الإيضاح؛ فإنّ التّرغيب بالإيمان و التّرهيب من الكفر و متابعة الهوی و الشّيطان مع ضرب الأمثال كما نحن فيه من البيانات الحسان بخلافه بلاضرب الأمثال.

و لهذا أكثر الملك المنّان ذكر الأمثال فی القرآن؛ بل فی سائر الكتب المنزّلة فی سابق الأزمان و من سور الإنجيل سورة المثال.

هذا كلام هؤلاء الأعيان، و فيه ما عرفت من حقيقة المثال فيما تقدّم آنفاً

بالبيان، و علمت أنّ الغرض من التّمثيل ليس هو مجرّد التّأثير و الوقوع فى نفس الإنسان؛ بل بيان حقيقة الأمر و ملاكه و روحه فى ملكوت الإمكان.

ألاترى أنّ الألفاظ المذكورة فى هذه الآية كلّها فى باب الحقيقة بمكان، من النّار و الاستيقاد و الضّياء و النّور و الذّهاب و ظلمات المنافق الفتّان، كلّها على الحقائق محمولة مشهودة بنظر بصيرة أرباب الايقان.

الثّانى: يرد على الأوهام سؤال من الأسئلة الصّعاب و هو أنّ مستوقد النّار قد وقع له بالنّسبة إلى ذلك النّور الاكتساب و الله تعالى ذهب بنوره و تركه فى ظلمات الأغشية و الحجاب، و أمّا المنافق فلم يكتسب خيراً و ليس له نور أصلاً، فما وجه التّشبيه فى الباب؟

و تحقيق الكلام فى تقسيم الأوهام أن يقال هذا بوجوه يجاب:

أوّلها أنّ بعض النّاس آمن عند وصول النّبىّ إلى المدينة، ثمّ صار من النّصاب فاكتسب نوراً ثمّ أبطله.

و ثانيها: أنّه لمّا أظهر الإسلام كالمؤمنين الأطياب، ظفر بحقن الدّم و سلامة المال و حاز الغنيمة فى الجهاد مع أطائب الأصحاب، فعدّ ذلك نوراً، و لمّا كان ذلك قليل القدر بالنّسبة إلى شدّة العقاب فشبّههم بمستوقد النّار الّذى انتفع بضوءها قليلاً ثمّ اتّصف بالذّهاب.

و ثالثها: أنّ وجه الشّبه ليس وجود النّور للمنافق المرتاب؛ بل شبّه حاله فى تحيّر فى ظلمات القيامة و الجحيم و كثرة الحجاب بحال المستوقد الّذى زال نوره و حار فى الظّلمة و الاضطراب.

و رابعها: أنّه مثل أظهره المنافق من كلمة الإسلام و لو مع الرئاب بالنّور و ما يظهره من الكفر بالنّسبة إلى الرّفقاء و الأصحاب بالظّلمة، و إنّما سمّى نوراً مع أنّه أظهر الخلاف؛ لأنّه قول حقّ و صواب.

و خامسها: أنّه سمّى إظهار هذه الكلمة من المنافق من أهل الكتاب نوراً، لأنّه يزيّن ظاهره به و يصير ممدوحاً للمؤمنين الأنجاب. ثمّ إنّ الملك الوهّاب فى مقام الإذهاب صار من الأسباب بهتك السّتر فى المنافق المرتاب و رفع الجلباب و الحجاب بتعريف نبيّه المستطاب و المؤمنين الأطياب حقيقة أمر النّصاب، فبقوا فى ظلمة العقاب لايبصرون شيئاً بواسطة الجلباب.

و سادسها: أنّ المشبّه به مستوقد نار لايرضاها الله الملك الوهّاب، فشبّه الفتنة الّتى حاول المنافق المرتاب إنارتها بتلك النّار؛ لأنّ فتنته قليل البقاء فى هذه الدّار.

فعن سعيد بن جبير: أنّ الآية أنزلها الله القادر المختار فى جماعة من اليهود الأشرار؛ الّذين كانوا لخروج النّبىّ فى الانتظار، و يستفتحون بهذا النّبىّ المستطاب على جماعة من العرب و الأعراب، فلمّا خرج صاروا به من الكفّار، فكان انتظارهم لخروجه كإيقاد النّار، و كفرهم به بعد خروجه كزوال ذلك النّور والاستتار.

الثّالث: قد يسئل و يقال: إنّ هذه الآية الشّريفة من الكتاب يقتضى تشبيه المثل بالمثل، فما مثل المنافقين النّصاب و ما مثل مستوقد النّار حتّى شبّه أحدهما بالآخر؟

و يجاب: أنّه قد استعير المثل للقصّة أو الصّفة إذا كان لها شأن مع الاستغراب كأنّه قيل: قصّتهم الّتى فيها العجب العجاب كقصّة الّذى استوقد ناراً.

الرّابع: قد يقع الإعضال لأولى الألباب و يقال: كيف مثّلت الجماعة بالواحد؟

و بوجوه يجاب: أحدها أنّه يجوز وضع الّذى موضع الّذين، و مثله وقع فى الكتاب «و خضتم كالّذى خاضوا» إن كان الّذى هو المرجع و المآب لضمير بنورهم و إن رجع إلى المنافقين فلايرد هذا السّؤال و الجواب.

و إنّما جاز ذلك و لم يجز القائمين موضع القائم لكون الّذى عند أولى الألباب و صلة إلى ما بعده ممّا هو صلته، فلا قصد إلى مطابقته بالموصوف جمعاً و غيره بلاارتياب، و لكثرة وقوعه فى الكلام و المحاورة و الخطاب و كونه مستطالاً فى

المقال بصلته استحقّ التّخفيف بين الأضراب، و لذلك بولغ فيه فحذفت يائه ثمّ كسرته ثمّ طوى الكشح عن الإطناب، فاقتصر على الّلام فى اسم الفاعل والمفعول؛ و لأنّ الّلام ليس باسم تامّ بلارئاب؛ بل هو كجزء منه، فحقه أن لايجمع كما لايجمع له الاتراب، و ليس الّذين جمعه المصحّح؛ بل ذو زيادة زيدت لزيادة المعنى فى الباب، و لذا جاء بالياء على الّلغة الفصيحة فى جميع أحوال الإعراب.

ثانيها: أنّه أراد جنس المستوقد لما فى الّذى من الإبهام؛ إذ ليس يراد به تعريف واحد من الأنام.

و ثالثها: أنّ المراد و المرام من مثلهم مثل كلّ واحد كقول الملك العلّام: «يخرجكم طفلاً»

و رابعها و هو الأظهر: أنّ التّشبيه فى المقام وقع بين القصّة و القصّة لاالذّوات و الذّوات من الأنام كقوله: كمثل الحمار.

و خامسها: أنّ النّون محذوف فى الكلام تخفيفاً كما فى «أبَنى كُلَيْبٍ إنّ عمّى الّلذا».

و سادسها: أنّ المضاف فى المقام محذوف؛ أى مثلهم كمثل اتباع الّذى استوقد ناراً، و المضاف إليه قام مقام المحذوف.

الخامس: إنّما اختار المزيد فى الباب حيث قال: استوقد، دون أوقد، للدّلالة على الطّلب و الاهتمام و السّعى فى تحصيل المرام.

السّادس: وقود النّار عند العرب سطوعها و ارتفاع لهبها، و النّار جوهر لطيف محرق الأجسام حارّ مضيىء، و اشتقاقها من نارإذا نفر؛ إذ فيها حركة و اضطراب، و الإضاءة فرط الإنارة، فلذا قال الله الملك الوهّاب: «و جعل الشّمس ضيآء والقمر نوراً»، و الظّلمة عدم النّور عمّا من شأنه الاستناره، و أصله النّقصان.

وأضاءت بجوز فيه التّعدّى و اَلّلزوم، والأوّل أصوب بالبرهان، وعلى الوجه الثّان فما فاعله، والتّأنيث بملاحظة المعان؛ لأنّ ما حول المستوقد أماكن وأراضى وأشخاص و أعيان، و يجوز استناده إلى ضمير النّار و يكون ما حينئذٍ موصولة عند الإمعان، منصوبة على الظّرفيّة أو مزيدة، و حوله ظرفاً و الحول هو الدّوران.

و قوله: ذهب الله بنورهم، جواب لمّا و الضّمير للّذى، و جمع حملاً على المعان، و لم يقل بنارهم مع أنّه أنسب، لكون النّور هو المقصود بالعيان من إيقاد النّار.

و يحتمل حذف الجواب و عدم ذكره فى اَلّلسان، كما فى فلمّا ذهبوا به، لاستطالة الكلام مع أمن الالتباس فى المعان للدّلالة عليه؛ أى خمدت و طفأت؛ فقوله: ذهب الله، على هذا البيان كلام مستأنف.

السّابع: ههنا سؤال عظيم المبان و هو أنّه لِمَ لميقل: بضوءهم، مع أنّه أنسب بما مرّ من التّبيان؛ أعنى أضاءت؟

و الجواب: أنّ الضّوء أبلغ؛ إذ فيه الزّيادة بحسب الإفهام، و الغرض إزالة النّور بالكليّة، و نفى الأشدّ لايوجب نفى الأزيد بلاكلام.

ألاترى كيف عقبه بالظّلمات، و الظّلمة عدم النّور و انطماسه بالّتمام، و قد جمعت و نكّرت، و اتبعت زيادة فى التّأكيد بلايبصرون.

الثّامن: إسناد الذّهاب إلى الله الملك العلّام إمّا فى المثل فلأنّ الكلّ بالقضاء و القدر أو لأنّ الإطفاء وقع بسبب أمر خفىّ أو سماوىّ كريح أو مطر، و إمّا فى الممثّل فلأنّ ذهاب أنوار الحسّ والخيال بنور الإيمان من ضرورىّ الأمر و يحصل عند الموت بقضاء الله لاغير؛ و لذا لفظ ذهب ذكر.

و إنّما لم يقل: أذهب؛ لأنّ فيه معنى الاستصحاب، كقوله: ذهب بماله السّلطان، إذا أخذه و أمسكه مع ماله، و ترك بمعنى طرح.

و مفعول لايبصرون متروك على اَلّلسان و ليس بمنوىّ و لامقدّر؛ إذ الغرض

سلب الإبصار عن البصر، لاسلب تعلّقه بشىء آخر، وهو أبلغ فى النّفى المقرّر، ويحتمل كونه محذوفاً أى شيئاً قلّ أو كثر.

و وجه الإتيان بالظّلمات جمعاً ممّا مرّ فى المقدّمات ظهر أو المراد ظلمة يوم الحساب و ظلمة الكفر و النّفاق أو مراتب النّفاق، فإنّها ظلمات متراكمه عند أولى الإلباب.

التّاسع: ذكر المسند إليه فى ذهب الله لكونه الأصل فى مقام الخطاب أو التّلذّذ و التّبرّك بالنّسبة إلى المؤمنين الأطياب أو إدخال الرّوع و المهابة فى قلب المنافق المرتاب.

العاشر: ذكر المثل مكرّراً جناس لفظىّ عند أرباب الآداب، و هو من المحسّنات اللّفظيّة عند الأصحاب.

الحادى عشر: ذكر النّار و النّور و الإضاءة و الأستيقاد مراعات النّظير و هو من المحسّنات المعنويّة بلاارتياب.

الثّانى عشر: ذكر ترك و ذهب أيضاً من مراعات النّظير بلاتكير.

الثّالث عشر: فى لفظ ترك و ذهب جناس فى الوزن و هو من المحسّنات اللّفظيّة عند أولى الألباب.

الرّابع عشر: فى ذكر النّور و الظّلمات صنعة الطّباق و التّضاد و هو من المحسّنات المعنويّة عند أهل الرّشاد.

الخامس عشر: فى لفظ أضاءت و لايبصرون أيضاً مقابلة و طباق.

السّادس عشر: فى ذكر لايبصرون و ظلمات أيضاً مراعات النّظير.

﴿ صمّ بكم عمى فهم لايرجعون﴾

قد علمت ممّا أسّسنا فى الآية السّابقة أنّ هذه الألفاظ على الحقائق محمولة، وعلى طريقة أرباب الظّواهر هذه الكلمات بالمجاز متأوّله؛ لأنّ المنافقين لم يكونوا

متصّفين بها فى الحقيقة، فحملوها على التّمثيل لا الاستعارة؛ إذ من شرطها أن يطوى بالكلّيّة ذكر المستعار له بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه لولا القرينة، و ههنا و إن لم يذكر المبتدأ، لكنّه فى حكم المذكور بالبديهة، كما لايخفى على من له أدنى قريحة و أقلّ فهم و ذكاء و دراية.

نعم، إن جعلت تلك السّمات للمستوقدين أمكن الحقيقة و المعنى اختلال حواسّهم فلايسمعون كلمة الحقّ فى الحقيقة، و لاينطقون بها كما هو حقّها بلاشائبة شبهة، و لايبصرون الآيات و البراهين الدّالّة على حقّيّة الشّريعة.

ثمّ لوصرف جهابذة صناديد جماهير الأعلام فى آناء اللّيالى و أطراف الأيّام بل فى جميع الشّهور و الأعوام لما أدركوا كنه بلاغة هذا الكلام.

فتفكّر فى مقام النّظام حيث جعل تلك الآية فذلكة لجميع ما مرّ من سمات هؤلاء الأقوام و جعلها نتيجة لها و جعل لايرجعون نتيجة لما فى هذه الآية من المرام، و أتى بالفاء الدّالّة على أنّ عدم الرّجوع عن الضّلالة و عدم الوصول إلى مسالك الهداية فرعاً لاكتساب اللآثام، و إنّهم فى بدو الفطرة كانوا خالين عن هذه الآلام، و حذف المسند إليه لاشمئزاز النّفوس عنه بلاكلام مع الاحتزاز و الاجتناب عن الإطناب و وجود قرينة المقام.

و تفكّر فى ملاحتها فإنّها أملح من كلمات جميع الأنام، فعبّر عن مؤدّاها بالفارسيّة: كرانند گنگانند كورانند پس برنمى گردند. فإنّ ملاحته ممّا يحكم بكونها فى الغاية أفهام الأنام الكرام.

ثمّ إنّه تعالى أودع فى هذا الكلام القصير وجوهاً من المحسّنات على نحو الاختصار. فقوله: صمّ بكم عمى، فيه الجناس فى الوزن عند الأنظار، و فيه صنعة مراعاة النّظير؛ إذ هذه الثّلاثة نظائر عند أولى الأبصار، و فيه الجمع أيضاً؛ لأنّه جمع متعدّداً؛ أى المنافقين الأشرار فى حكم الصّمّ و البكم و العمى، و هو من

المحسّنات الخيار، و فيه تنسيق الصّفات، كما فى العزيز العليم، كما لايخفى على الأخيار، و فيه المذهب الكلامى؛ لأنّ قوله: صمّ الخ، برهان على عدم رجوع الأشرار، فتعالى الله الملك الجبّار حيث أتى بآية تكفى لإعجاز النّبىّ المختار، وفيه توافق الفاصلتين فى الحرف الأخير فى صمّ بكم، كما لايخفى على الأخيار؛ فإنّ صمّ بكم فقرتان بتقديرهم صمّ و هم بكم بلاإنكار، و فيه صنعة المتوازى فى بكم عمى للاختلاف فى القوافى بلااستتار، و فيه لزوم ما لايلزم لسكون ماقبل الّلام فى هذه الفقرات كالنّار على المنار.

ثمّ تفكّر فى تلك الآية، فإنّ ذمائم صفات هؤلاء الفجّار على نحو الاجتماع بهذا الاختصار لايمكن لغير الملك الحنّان.

﴿ أو كصيّب من السّمآء فيه ظلمات و رعد و برق يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصّواعق حذر الموت و الله محيط بالكافرين﴾

الكلام فى تفسير تلك الآية يتمّ برسم مطالب:

الأوّل: هذا الكلام مثل آخر لحال هؤلاء المنافقين الأشرار، و الفرق بين هذا المثال و المثال المتقدّم فى التّذكار أنّ الأوّل تمثال لحال هؤلآء الأشرار الفجّار باعتبار فساد قواهم العلميّة الّتى من شأنها مشاهدة الأنوار و معرفة المعاد و المبدأ الملك المختار الجبّار، و أمّا هذا المثال فباعتبار فساد قوّتهم العمليّة المدركة لطريق الأخيار الّتى من شأنها سلوك طريق الحقّ و صراط الأبرار.

الثّانى: قوله: أو كصيّب، إمّا على الّذى بتقدير المضاف؛ أعنى ذوى، فالتّقدير فى الاعتبار كمثل ذوى صيّب، فيكون الكاف فى كصيّب زائدة كما هو المختار.

قال نجم الأئمّة المحقّق الرّضىّ الاسترآبادىّ: و من مواضع زيادة الكاف بلاغبار دخول لفظ مثل عليه.

و إنّما يقدّر ذوى؛ لأنّ مرجع يجعلون يوجب الإضمار، و لولاه لاستغنى عنه؛

اذ لايلزم فى التّشبيه المركّب أن يلى حرف التّشبيه مفرداً بلااستتار.

و يحتمل العطف على كمثل لولم يكن خوف فوت الملائمة بالمشبّه و المعطوف عليه فى الانظار.

الثّالث: كلمة أو كلمة شك على ما هو فى حيّز الاشتهار ثمّ اتّسع فيها فاستعملت للتّساوى من غير شك، و ههنا قول لايبعد عن الاعتبار و يشهد له التّبادر و البدار و إنّه لأحد الأمرين و يتولّد منه فى الإخبار الشّك و الإبهام و التّفصيل على حسب اعتبار المتكلّم و فى الانشاء يفيد بلاعثار الإباحة و التّخيير و كيفما كان فالمراد من كلمة أو فى هذا المضار منع الخلّو لا الجمع.

فحاصل المرام أنّ قصّة المنافقين الّلئام مشبّهة بهاتين القصّتين و أنّهما مستويان فى المقام؛ أى فى صحّة التّشبيه بهما باعتبار الجهتين، و أنت مخيّر فى الّتمثيل فى الكلام بهما جميعاً و بأيّهما شئت.

الرّابع: وجه المماثلة ههنا أنّ المراد من المطر هو الإيمان أو هو القرآن لكونه منشأ للحيوة المعنويّة عند الإمعان، و الظّلمات هى المتشابهات و الشّبهات الّتى خفى وجهها على الجهّال و لم يعلموا بالمعان، و الرّعد و البرق و الصّواعق هى التّكاليف الشّاقّة، بعضها من باب أعمال الأبدان، و بعضها من العقائد الحقّة الحقيقيّة الثّابتة فى الدّين. فكما أنّ الإنسان يبالغ فى الاحتراز عن المطر الّذى هو أشدّ الأشياء نفعاً بالعيان فكذا المنافق الجاهل يحترز عن الإيمان و القرآن بسبب هذه الأمور زعماً منه أنّ الغرض إيلامه و تخويفه و تشديد الأمر عليه بحيث يكاد يوجب هلاكه و لم يعلم أنّ فيها شفاء لما فى الصّدور و الأبدان.

و المراد من جعل الأصابع فى الآذان أنّ الجاهل المنافق الفتّان كثيراً ما يتصامم عن ذكر الآيات والحجج حذراً من سماع ما يوجب فساد عاقبة هؤلاء الأشرار ويصير مآل حالهم و ما كان فى ممكن الاستتار فى حيّز الإظهار، و لايعلم الأحمق

السّفيه أنّ التّعامى و التّصامم لايدفع الموت بلاإنكار، كما أنّ الصّاعقة لو أتت إلى شخص، لايمكن دفعها بجعل إصبعيه فى أذنيه، فتدبّر جدّاً.

الخامس: قد يقال: وقع فى التمثيلين تشّبيه، و المشبّه به يكون مذكوراً، و أمّا المشبّه فيكون مستوراً فأين المشبّه بالصّيّب و الظّلمات و غيرهما ممّا يكون مسطوراً و لم يصرّح بالمشبّهات كما صرّح بها فى ﴿ **و ما يستوى الأعمى و البصير ولا الظّلمات و لاالنّور و لاالظّلّ و لاالحرور** ﴾[1]

و الجواب: أنّه يجوز أن يكون المشبّه مستوراً و يكون مطويّاً ذكره، فهو على سنن الاستعارة، و لعلماء البيان ههنا مسلكان: أحدهما أنّه تشبيه مفرّق فالممثّل مركّب من أمور، و الممثّل له أيضاً على النّحو المسطور، و يكون كلّ واحد من الأجزاء مشبّهاً بما يوازنه من الآخر، و ثانيهما ما اختاره بعض من كون المشبّه الهيئة المركّبة على طراز التّمثيل و كذلك المشبّه به، فالحيرة و الدّهشة والوحشة الّتى لأرباب النّفاق بالحيرة الّتى لذوى الصّيّب، و لكلّ من المسلكين وجه والأوّل أولى.

السّادس: الصّيّب من الصّوب و هو شدّة نزول الأمطار و قد يستعمل فى المطر و السّحاب و يجوز إرادة كلّ منها فى الباب، و قد يقال: إنّ الصّوب هو المطر وتنكير التّنويع فيه للشّدة و ليس فيه غبار.

ثمّ فى لفظ الصّيّب مبالغة من وجوه: أحدها من جهة المادّة؛ أى الصّوب والمراد به شدّة نزول الأمطار، و ثانيها من جهة تنوين التّنويع فهو فى المعنى تكرار، فتفيد المبالغة بلاإنكار، و ثالثها: أنّه صفة مشبّهة دالّة على الدّوام فى الأزمنه بلاعثار، و رابعها باعتبار مادّتها المؤلّف منها؛ و هى الصّاد المستعلية، و التّاء المشدّدة.

السّابع: قد يقال ما الفائدة فى تقييد الصّيّب بالسّماء فى المقام مع أنّ الصّيّب

---

(١) فاطر: ١٩.

لايكون إلّا من السّماء بلاكلام؟

و الجواب: أنّ فيه فائدتين:

إحديهما: أنّ تعريف السّماء يدلّ على الاستغراق أى الغمام مطبق أخذ بآفاق السّماء فإنّ كلّ أفق يسمّى سماء كما أنّ كلّ طبقة تسمّى سماء، فحصل من ذلك المبالغة فى المرام.

الثّانية: إفادة أنّ المطر من السّماء لامن ارتفاع أبخرة رطبة من الأرض إلى الهواء فينعقد هناك من شدّة البرودة الزّمهريريّة ثمّ ينزل مرّة أخرى على الأراضى و الأشجار، فأبطل الله الملك القهّار هذا المذهب بأنّه من السّماء بأمر الملك المختار؛ لأنّ هذه الأمور سببها من السّماء مثار.

و اعلم أنّ العلم بحقائق الكائنات مختلفه فى الأنظار، و للعلماء و الأحبار درجات متفاضلة بلاإنكار؛ فالطّبيعىّ و الحكماء الأخيار مشتركان فى كثير من الأشياء فى الأنظار، و لكنّ الطّبيعىّ يأخذ الأوساط الخيار فى البراهين من الطّبع السّار فى الأجسام بأمرالله الجبّار، و الحكيم يأخذ العلّة من العالم العلوىّ و المفارق المحض و المتألّه من حيث الأنظار أدقّ و أبصر، فنظره فى معرفة الأشياء إلى الحقّ الأوّل الملك الغفّار.

مثال ذلك، العلم بمنشأ الرّعد و البرق و الأمطار، و الأخيز قد مرّ على نحو التّكرار، و أمّا الأوّل فهو الصّوت الّذى يسمع من الغمام؛ كأنّ أجرام الغمام وقع فيها الاصطدام و تضطرب و ترتعد إذا أخذ بها الرّياح، فتصوت عند ذلك و يصل الصّوت إلى آذان الأنام، و أمّا البرق فهو الّذى يلمع من الغمام. و هما مصدران، فلذا لم يجمعا فى الكلام كما مرّ فى السّمع فى قوله: ختم الله.

و روى عن بعض الأعلام أنّ الرّعد ملك موكّل بالغمام، و هو المروىّ عن الإمام عليه السّلام، و قيل: الرّعد صوت ملك يزجر السحاب، و قيل: البرق

مخاريق الملائكة الكرام من حديد يضربون بها الغمام بالعنف فينعقد عنه النّار، وهو المرويّ عن الإمام الّذى قتل الّلئام، و قيل: إنّه نار ينقدح من اصطكاك الأجرام، و الكلّ صحيح عند الفاضل العلّام، و ليس المقام مقام بيان هذا المرام أزيد ممّا سقط من الأقلام.

الثّامن: المراد بالظّلمات ظلمة تتابع و تكاثف الغمام مضمومة إليها ظلمة الّليالى و الأمطار إن أريد من الصّيّب المطر و إن أريد به السّحاب المستطر، فظلمة السّحاب الّذى ذكر و تطبيقه و تكاثفه و ارتفاعها بالظّرف المتقدّم المقرّر لاعتماده على موصوف زبر.

و أمّا كون الصّيّب بمعنى المطر مكاناً للرّعد و البرق، لأنّ كلّ واحد منهما فى أعلاه و أسفله استقرّ؛ و لأنّ التّعلّق بين الغمام و المطر إذا كان قويّاً كالتّداخل، جاز إجراء أحدهما مجرى الآخر، و الضّمير فى فيه راجع إلى السّماء بمعنى السّحاب فهو مذكّر.

و لم يجمع رعد وبرق كما جمع ظلمات؛ لأنّ الظّلمات أنواع مختلفة من الظّلمة قد اجتمعت فاحتيجت إلى الجمع بخلاف صاحبيها مع كلّ واحد منهما فى الأصل مصدر. و إنّما جىء فى كلّ من الثّلاثة بمنكّر؛ لأنّ المراد ضروب خاصّة منها عظيمة كأنّه تعالى ذكر ظلمات شديدة و رعد و قاصف و برق خاطف.

و المضمر فى يجعلون لأصحاب الصّيّب؛ و إن كان لفظاً محذوفاً، لكنّه معنىً يكون مذكوراً، و الجملة استيناف كأنّها وقعت ممّن كان مسئولاً.

و إنّما ذكر الإصبع موضع الأنملة للمبالغة، و الجمع أكثر مبالغة فاستبصر.

و أمّا الصّاعقة هى اشتداد صوت الرّعد قصفه رعد شديد معهامن النّار جوهر قوىّ النّاريّة، و التّاء فيها للمبالغة كالراوية أو مصدريّة كالعاقبة فتدبّر.

و حذر الموت نصب على العلّة.

و معنى إحاطة الخالق المقتدر بمن كفر شمول قدرته عليه و إحاطة النّعمة و الأمر، و ذكر الكافر أملح من المنافق؛ لأنّه بالكافر استظهر.

التّاسع: فى ذكر الصّيّب مع السّماء مراعات النّظير لمناسبته بينهما و هى من المحسّنات المعنويّة عند الأفاضل.

العاشر: ذكر الرّعد و البرق و الظّلمات والصّواعق أيضاً من مراعاة النّظير عند العالم الكامل.

الحادى عشر: فى الأصابع و الآذان أيضاً مراعات النّظير.

الثّانى عشر: بين الرّعد و البرق الجناس فى الوزن و هو من المحسّنات اللّفظيّة بلانكير.

الثّالث عشر: بين الظّلمات و البرق صنعة الطّباق و المقابلة؛ إذ البرق يستلزم الضّياء المضادّ للظّلمة.

الرّابع عشر: فى قوله: «و الله محيط بالكافرين» تسلية للنّبىّ و المؤمنين، و تحذير و تخويف بالنّسبة إلى المنافقين.

﴿ يكاد البرق يخطف أبصارهم كلّما أضآء لهم مشوا فيه و إذا أظلم عليهم قاموا و لو شاء الله لذهب بسمعهم و أبصارهم إنّ الله على كلّ شىء قدير ﴾

عرّف البرق بناء على القاعدة المتداولة فى الاستعمال من أنّ النّكرة إذا أعيدت معرفة فالثّانى على الأوّل يأوّل بلاإشكال.

و الخطف على الأخذ بسرعة دالّ كما صرّح به أرباب القال.

و كلّما أضآء استيناف ثالث فى المقال كأنّه جواب للسّؤال كيف يصنعون فى حالتى ظهور البرق و الزّوال، فأجاب القادر المتعال بذلك المقال.

و أضاء متعدّ فى بعض الأحوال، فالمفعول محذوف؛ أى كلّما نورّلهم ممشى أخذوه بالاستعجال، و قد يكون لازماً؛ أى كلّما لمع لهم مشوا، و أظلم كذلك بلاإعضال.

و إنّما أتى بكلّما للدّلالة على أنّهم كانوا فى الحرص و الاستعجال و لاكذلك الوقوف و لذا أتى بكلمة الإهمال؛ أى إذا أدّى هذا المقال.

و لعلّ المراد بالإضافة فى جانب المشبّه كلمة الإسلام الصّادر من الضّالّ أو الغنيمة و النّعمة، و الإظلام الابتلاء بالنّقمة والملال أو موت أرباب الضّلال.

و بقيّه الكلام فى الآية الشّريفة واضحة لايحتاج إلى الإطالة فى المقال.

و بين البرق والأبصار مراعات النّظير لوجود المناسبة بينهما من حيث وجود النّور بلاإشكال؛ و كذا بينهما و بين أضاء و هى من المحسّنات عند أرباب الكمال.

و بين أضاء و أظلم صنعة الطّباق و المقابلة كما أنّها بين السّمع و الأبصار مراعاة النّظير، فإنّ المناسبة بين هذين من أوضح المقال.

و فى الآية حسن الخاتمة؛ إذ فى قوله المتعال «إنّ الله على كلّ شىء قدير» موعظة رادعة و زجر لأرباب الضّلال، و كشف لمسألة الهيّة و فيه الإيماء إلى أنّ الله قادر على إذهاب سمعهم؛ و لكن فى البين مصالح و موانع عن ذلك، و حسن الخاتمة من أحسن المحسّنات عند أرباب الحال.

فسبحان من كان كلامه فى أعلى طبقات البلاغة و الفصاحة و الجزالة و السّلاسة والملاحة.

﴿ يا أيّها النّاس اعبدوا ربّكم الّذى خلقكم و الّذين من قبلكم لعلّكم تتّقون* الّذى جعل لكم الأرض فراشاً و السّماء بناءً و أنزل من السّمآء ماءً فَاخْرَجَ بِهِ مِنَ الّثمراتِ رِزْقاً لَكُم فَلا تَجْعَلوا لله اَنْداداً وَ اَنْتُمْ تَعْلَمون﴾

قد مرّ منّا الكلام فى تفسير هاتين الآيتين فى المجلّد الأوّل من هذا التّفسير مستوفى مستقصى و ذكرنا اندماج براهين وحدة النّظام و التّمانع و غيرهما فيهما و ذكرنا إجمالاً إحتواء الآيتين لأكثر العلوم الإلهيّة الحقّة الحقيقيّة، فالتّكرير إطناب والله المرجع و المآب.

هذا هو تمام الکلام فی المجلّد الثّانی و یتلو فی المجلّد الثّالث إن شاء الله تعالی الکلام فی تفسیر ﴿ و اِنْ کُنتُم فِی رَیْبٍ ﴾.

فرغ منه مصنّفه الجانی بیده الخاطیة أصیل یوم الخمیس التّاسع و العشرین من شهر رجب من السّنة السّادسة الّثمانین بعد المأتین بعد الألف و أنا الفقیر محمّد بن سلیمان الطّبیب التّنکابنیّ رحمه الله.

الفهرس

*

الباب الثاني

في نبذ من قواعد التفسير و التأويل حسبما ساقني إليه الدليل و دلّ عليه المعقول و المنقول / ٤١

المجلد الثاني / ٢٤١